ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

75. BAND 1953

VERLAG HERDER, WIEN

40

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

J. Schneider, Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson . . . . . 1—54
K. Schubert, Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimunides 55—81
H. Rahner, Antenna crucis IV. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne; V. Das mystische Tau 129—173; 385—410
A. Stenzel, Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie . . . . . 174—214
J. Felderer, Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts . . . . . 257—330
R. Stecher, Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8 . . . . . 410—451

BEITRÄGE

E. Gutwenger, Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie . . . 82—97
J. A. Jungmann, Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Feścha . . . . . 215—219
P. Gaechter, Zum Begräbnis Jesu . . . . . 220—225
P. Gaechter, Petrus und seine Nachfolge . . . . . 331—337
H. Schürmann, Die Dubletten im Lukasevangelium . 338—345
H. U. v. Balthasar und E. Gutwenger, Der Begriff der Natur in der Theologie . . . . . 452—464
J. A. Jungmann, Die Kommunion am Karfreitag . . 465—470

REZENSIONEN

P. Lorson, Un chrétien peut-il être objecteur de conscience? (J. Miller) . . . . . 98—100
J. Blinzler, Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft (P. Gaechter) . . . . . 226—229
L.-J. Suenens, Theologie des Apostolats der Legion Mariens (Karl Rahner) . . . . . 229—231
B. Bonkamp, Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext (J. Hofbauer) . . . . . 346—348
M. Müller, Die Verheißung des Herzens (F. Lakner) . 471—473
E. Iserloh, Der Kampf um die Messe (W. Croce) . . . 474—476
O. Eggenberger, Die Neuapost. Gemeinde (H. Zeller) 476—478
A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament (P. Gaechter) . . . . . 478—482

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 101—117; 349—354
Altes Testament . . . . . 354—360
Neues Testament . . . . . 483—489
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie . . . 489—495
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 232—238; 495—505
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 117—125; 369—380
Kirchenrecht . . . . . 125—128
Kirchengeschichte . . . . . 360—369
Liturgik . . . . . 238—244

Aszetik und Mystik . . . . . 244—251
P. Alois Gatterer † 252
P. Urban Holzmeister † . . . . . 506—507
Büchereinlauf . . . . . 253—256; 381—384; 508—509
Jahresregister . . . . . 510—512

DIE VERPFLICHTUNG DES MENSCHLICHEN GESETZES NACH JOHANNES GERSON

Von Prof. Dr. Josef Schneider, Bamberg

Kirche und Staat können nach katholischer Auffassung dem Menschen Bindungen auferlegen, die er nicht nur um der irdischen Strafe, sondern auch um des Gewissens willen achten muß. Die menschliche Autorität erhält damit allerdings keine unbegrenzte Macht über die Gewissen und keinen Freibrief zur Willkür. Wo aber liegen die Grenzen der menschlichen Autorität? Diese Frage hat unzweifelhaft ein bedeutsames Gewicht. Der Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson (geb. 1363, gest. 1429) hat diese Frage zu lösen versucht, indem er über die Gewissensverpflichtung des menschlichen Gesetzes eine eigenartige Lehre aufstellte, welche der menschlichen Autorität fast nur noch den Schatten einer Macht über das Gewissen zu belassen scheint. Diese eigenartige Lehre findet man in der neueren Literatur selten erwähnt[1]. Lediglich Thomas Joseph Bouquillon geht auf sie in seiner Theologia moralis fundamentalis ausführlicher ein, und zwar in einer umfangreichen Anmerkung zu dem Satz, daß das kirchliche Gesetz als solches und nicht nur, insofern es das göttliche Gesetz enthält und anwendet, im Gewissen verpflichtet[2]. Darin weist er nämlich darauf hin, daß ähnlich wie die Waldenser, Wiklefiten, Hussiten, Luther, Melanchthon und Calvin auch Gerson dem kirchlichen Gesetz als solchem die Gewissensverpflichtung abgesprochen zu haben scheint[3]. Weder Th. J. Bouquillon noch sonst jemand hat sich, soweit ich feststellen konnte, mit der Frage befaßt, ob Gerson die Lehre von der Verpflichtung des

[1] Man vgl. D. M. Prümmer-E. M. Münch, Manuale Theologiae Moralis I, ed. 9, Friburgi Br. 1940, n. 205; A. Lanza, Theologia Moralis I, Taurini-Romae 1949, n. 204. Keine der über Gerson erschienenen Monographien bringt m. W. eine eingehendere Darstellung der Lehre Gersons von der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes. J. B. Schwab (Johannes Gerson, Würzburg 1858, S. 675) weist lediglich darauf hin, daß Gerson es als eine Verirrung brandmarkt, menschliche Gesetze auf eine Stufe mit dem göttlichen Gesetz zu stellen; und W. Dreß (Die Theologie Gersons, Gütersloh 1931, S. 149f) bemerkt nur kurz, Gerson zeige „in der Praxis das bei der Fülle der mit ewigen Strafen gleichsam an Stelle Gottes drohenden Kirchen- und anderen Gesetze wohl verständliche Bemühen, den Kreis der wirklichen göttlichen Gesetze möglichst eng zu ziehen, um die Gewissen zu entlasten"; und er erreiche dies dadurch, „daß er die verschiedenen Arten der Gesetzes- und Rechtsbildung nach Ursprung und Zweck scharf bis in die päpstlichen Canones hinein unterscheidet als göttliches, natürliches und menschliches oder positives Gesetz und Recht" und die verschiedenen Grade der Verpflichtungsschwere aufweist.

[2] Th. J. Bouquillon, Theologia moralis fundamentalis, ed. 2, Brugis 1890, n. 121.

[3] A. a. O. Auf diese Anmerkung und Gersons darin zitierte Sätze verweist Bouquillon im Kapitel über das staatliche Gesetz, wo er lehrt: *Obligationem in conscientia producit lex civilis qua talis, non autem solum quatenus legem naturalem, divinam aut ecclesiasticam continet et applicat* (a. a. O., n. 210).

menschlichen Gesetzes, wie sie in seiner Schrift De vita spirituali animae, einer verhältnismäßig frühen Schrift[4], niedergelegt ist, immer festgehalten hat; ebensowenig geht man der Frage nach, ob Gersons Auffassung auf seinen Lehrer Petrus de Alliaco (Pierre d'Ailly) und auf Durandus a S. Porciano zurückgeht, wie dies Louis Ellies du Pin (geb. 1657, gest. 1719) in seiner Ausgabe von Gersons Werken behauptet.[5] Da die Lehre Gersons in ihrer Eigenart sicher bemerkenswert ist und die Behauptung du Pins nicht stichhaltig zu sein scheint, ist es wohl der Mühe wert zu untersuchen, ob Gerson diese seine Lehre konsequent beibehalten, bzw. ob er sie von Petrus de Alliaco und Durandus übernommen hat. Diese Untersuchung erfordert, zunächst ein genaueres Bild von der Gersonschen Auffassung der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes selbst zu entwerfen, wie sie sich auf Grund der Schrift De vita spirituali animae darstellt.

I.

DIE GEWISSENSVERPFLICHTUNG DES MENSCHLICHEN GESETZES NACH DE VITA SPIRITUALI ANIMAE

Die Frage, ob und warum ein menschliches Gesetz im Gewissen verpflichten könne und zwar derart, daß der Mensch sich durch die Übertretung dieses Gesetzes der ewigen Verdammnis schuldig macht, war für Gerson nicht ein nur untergeordnetes, rein spekulatives, sondern ein ernstes und auch praktisch bedeutsames Problem. Diesen Eindruck gewinnt, wer seinen Traktat De vita spirituali animae[6] liest; denn dieser Traktat, der, wie die bei du Pin's Ausgabe stehende Vorrede und eingestreute Bemerkungen besagen, aus Vorlesungen entstanden ist[7], berührt diese Frage nicht nur so nebenher, sondern ist ihr zu einem ganz großen Teil gewidmet[8]. Allerdings behandelt Gerson die Frage nach der verpflichtenden Kraft des menschlichen Gesetzes nicht als eigenes geschlossenes Thema für sich, sondern im Rahmen eines allgemeiner gestellten Themas, des Themas nämlich, „welches das Gesetz sei, dessen Übertretung das geistliche Leben, welches die Taufe des Heiligen Geistes gibt, raubt und des ewigen Todes schuldig macht"[9].

[4] Der Traktat De vita spirituali animae ist zwischen Juni 1399 und September 1400 zu Brügge niedergeschrieben; E. Van Steenberghe, Gerson à Bruges: Rev. Hist. eccl. 31 (1935) 27.

[5] Joannis Gersonii Opera omnia (wird im folgenden mit Opp. zitiert) I, Hagae Comitum 1728, CXLI: *Eadem fuit huius (Petri de Alliaco) ac Gersonii sententia, quod sola lex divina sine peccato violari non possit... Eadem quoque fuit mens Durandi.*

[6] Im folgenden zitiert VSA.

[7] Opp. III, 1/4; 9 B; 16 B.

[8] Wie brennend für Gerson die Frage des menschlichen Gesetzes war, macht die Einleitung der zweiten Vorlesung kund. Er kann es da seinen Hörern nicht eindringlich genug nahelegen, sich mit der Frage zu beschäftigen, welches Gesetz bei Strafe der ewigen Verdammnis verpflichtet. Opp. III, 16 B C.

[9] VSA, lect. 2 (Opp. III, 16 B).

Gerson hat das im Eingang der zweiten Vorlesung so formulierte Thema bereits in der ersten Lektion angekündigt, wo er einen kurzen Aufriß des gesamten Stoffes seines Traktates gibt. Dieser Aufriß läßt uns erkennen, welche Stellung dieses Thema im Gesamtgedanken Gersons einnimmt, und ist deswegen nicht ohne Interesse. Gerson schreibt, daß er zwei Hauptstücke behandeln wolle, zunächst das Wesen und die Größe bzw. Beschaffenheit jener Sünden, die das Leben der Seele zerstören oder behindern — also Todsünde und läßliche Sünde —, dann als zweites Hauptstück das Wesen des ersten göttlichen Gesetzes und der göttlichen Gerechtigkeit, so wie es aus der Schrift u. a. erkannt wird, „ihren Begriff auch, um" — wie es etwas schwerfällig ausgedrückt heißt — „die Sünden zu unterscheiden, die im Bereich jenes in solcher Weise nach außen abgeleiteten Gesetzes liegen; weswegen wir hauptsächlich behandeln werden, was man im eigentlichen Sinn göttlichen Rechts, was natürlichen und was menschlichen Rechts nennen müsse"[10].

Im ersten Hauptstück trägt Gerson dann eine Lehre vor, die sowohl den Unterschied von Tod- und läßlicher Sünde, wie den von Gut und Bös überhaupt in rein voluntaristischer Weise erklärt[11]. Insofern die Sünde eine Beleidigung Gottes und gegen sein ewiges Gesetz ist, müsse sie nach ihrer Position und Unwürdigkeit den Tod bringen und vom Leben der Herrlichkeit trennen, wenn die Strenge der Gerechtigkeit maßgebend sein soll; denn Gott könne jede Beleidigung gerechterweise mit jeder beliebigen Strafe belegen, da keine Strafe das Übel der Beleidigung aufwiege. Wenn es trotzdem läßliche Sünden gebe, sei dies nur der Barmherzigkeit und Gnade Gottes zu verdanken[12]. Diese voluntaristische Erklärung des Unterschiedes von schwerer und läßlicher Sünde will Gerson, wie es scheint, als sichere Lehre vortragen, während er die Ansicht, der Unterschied zwischen Gut und Bös hänge nur vom Willen Gottes ab, nur als wahrscheinlich gelten läßt. Es sei wahrscheinlich, „daß keine Tat eines Geschöpfes, was Sittlichkeit und Verdienst angeht, an sich und innerlich gut oder in ähnlicher Weise schlecht ist, sondern nur mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft und den göttlichen Willen, weil nämlich der göttliche Wille und die göttliche Vernunft dem Menschen für die eine Handlung Würdigkeit, für die andere Unwürdigkeit zumessen". Gott könnte im übrigen die Würdigkeit, ja auch die Unwürdigkeit, also Berechtigung auf Anerkennung wie Verschuldung zur Verurteilung — selbst dies letztere scheint ihm nicht unmöglich, wenn er es auch mit Rücksicht auf Gottes Weisheit und Güte nicht vertreten will — ohne jede Bezugnahme auf vorausgehende Handlungen der Kreatur zuerkennen[13].

[10] VSA, lect. 1 (Opp. III, 9 B).

[11] Zum Voluntarismus Gersons vgl. man u. a. Dictionnaire de Théologie Catholique VI (Paris 1924) 1322 f; J. B. Schwab, Joh. Gerson 323f. 383f; W. Dreß, Die Theologie Gersons 32f.

[12] VSA, lect. 1, corp. und cor. 1 (Opp. III, 9C und 10B).

[13] VSA, lect. 1, cor. 10 (Opp. III, 13B).

Im Anschluß an diese voluntaristische Lehre der ersten Lektion und in einer, wie man wohl sagen darf, durchaus logischen Weiterentfaltung seines voluntaristisch-legistischen Standpunktes stellt Gerson sich dann in der zweiten Vorlesung die oben genannte Frage, welches nun das Gesetz sei, das unter Todsünde verpflichtet. Wie wir schon berührt haben, geht diese Fragestellung nicht unmittelbar auf das, was wir klarstellen wollen, nämlich die verpflichtende Kraft des menschlichen Gesetzes, sondern auf die Verpflichtung unter Sünde in sich und nur konsequent auf die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes. Man muß ferner noch beachten, daß Gerson unmittelbar und ausdrücklich nur von der Verpflichtung unter schwerer Sünde, nicht von der unter Sünde überhaupt spricht. Die Lösung Gersons betrifft jedoch tatsächlich jede Verpflichtung, die mit einer nur von Gott selber verhängbaren Strafe in der übernatürlichen Ordnung sanktioniert ist, also auch die Verpflichtung unter läßlicher Sünde. Dies ergibt sich aus der Beweisführung Gersons und wird aus unserer nachfolgenden Darstellung ohne weiteres ersichtlich werden; und es wird dadurch bestätigt, daß Gerson an seine Abhandlung über das göttliche Gesetz und die ihm allein eigene Verpflichtung unter Todsünde eine Erörterung über den Unterschied zwischen schwerer und leichter Verpflichtung innerhalb des göttlichen Gesetzes anschließt; denn offenbar will er damit die im Vorhergehenden so betont hervorgehobene eigentümliche Verpflichtung des göttlichen Gesetzes weiter entfalten[14]. Daß ferner die Frage nach der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes trotz der andersgearteten Form der Themenstellung mit im Mittelpunkt des Interesses steht, wird durch die Motive deutlich gemacht, die Gerson für seine eigene Fragestellung angibt: daß nämlich viel Wirrwarr daraus entsteht, weil man über die Grenzen der Verpflichtung unter Todsünde nicht Bescheid weiß und dem menschlichen Gesetz unbesehen eine Verpflichtung bei ewiger Strafe zuerkennt; es werde so einerseits viel Gewissensangst genährt und anderseits viel Anlaß geboten, daß die Menschen eine so ernste Verpflichtung mißachten. Die übermäßige Strenge verdunkle ferner den Geist der Freiheit, der dem Gesetze Christi eignen solle, und die Vorbetonung des verpflichtenden Charakters von menschlichen Satzungen sei schuld, wenn das

[14] Man vgl. VSA, lect. 5 (Opp. III, 59–63). Gerson macht an dieser Stelle den interessanten Vorschlag, jene *praecepta*, die nicht bei Strafe der ewigen Verdammnis, bzw. in der irdischen Gesellschaft bei Todesstrafe, sondern nur bei läßlicher Sünde bzw. vorübergehender Bestrafung verpflichten, nicht als *praecepta*, sondern anderswie zu bezeichnen, wobei ihm der Ausdruck *monitio* zusagt. Man vgl. a. a. O. 62C. Wenn Gerson hier für eine Milderung des Ausdruckes eintritt, so will er damit lediglich einer zweckmäßigeren Terminologie dienen; er rechnet das unter läßlicher Sünde verpflichtende Gesetz jedoch offenkundig zum göttlichen Gesetz, von dessen eigentümlicher verpflichtenden Kraft Ähnliches gilt wie von der Verpflichtung eines unter schwerer Sünde verpflichtenden Gesetzes.

Gesetz Gottes selber der Geringschätzung anheimfällt[15]. Es sind dies Motive, die bei Gerson immer wiederkehren, wenn er dagegen Stellung nimmt, daß man göttliches und menschliches Recht nicht genügend unterscheidet oder menschliches Gesetz über Gebühr betont und häuft bzw. ihm ohne weiteres die Verpflichtung unter schwerer Sünde zuerkennt[16]. So geht die Fragestellung Gersons tatsächlich in einer ganz besonderen Weise das Problem der Gewissensverpflichtung des menschlichen Gesetzes an.

Von dem Motiv geleitet, auf seine Frage unter Vermeidung einer unberechtigten Strenge und Überwertung der menschlichen Gesetze die richtige Antwort zu finden, hält Gerson es für notwendig, zu allererst die verschiedenen Arten von Gesetzen gegeneinander abzugrenzen[17]. Und hier ist es, wo Gerson *ex professo* jene Lehre aufstellt, die dem menschlichen Gesetz die gewissensverpflichtende Kraft abspricht und sie einzig und allein dem geoffenbarten göttlichen Gesetz zuerkennt, das für ihn das göttliche Gesetz (*lex divina*) einfachhin und das Gegenstück nicht nur zum positiven menschlichen Gesetz, sondern auch zum natürlichen Gesetz ist[18].

Wenn Gerson die Verpflichtung unter Sünde einzig und allein dem geoffenbarten göttlichen Gesetz zuerkennt, dann stellt sich die Frage, wie er dies versteht. Will Gerson damit lediglich sagen, daß man bei Strafe der ewigen Verdammnis erst dann verpflichtet sein kann, wenn man ein Gesetz im Lichte des Glaubens mehr oder weniger klar als Willen Gottes erkennt und sich sagen muß, daß man durch Übertretung entweder unmittelbar oder wenigstens rückläufig gegen den geoffenbarten Willen Gottes handelt? M. a. W: Will Gerson damit lediglich sagen, daß nicht das *peccatum philosophicum*, nicht die Mißachtung irgendeiner Ordnung, sondern nur die Mißachtung der Ordnung zum übernatürlichen Ziel der Verdammung würdig macht? Oder will er damit etwas anderes sagen? Dies zu beantworten, müssen wir zunächst näher umreißen, was Gerson unter dem zur Sünde vorausgesetzten göttlichen Gesetz versteht.

[15] VSA, lect. 2 (Opp. III, 16 D/17 A).

[16] Man vgl. VSA, lect. 4, cor. 4 (Opp. III, 40 D); cor. 11 (44 C/45 A); Tractatus de nuptiis Christi et Ecclesiae (Opp. II, 368 A); Tractatus consolatorius de directione seu rectitudine cordis, cons. 30 (Opp. III, 476 C/D); Sermo de sancto Ludovico (Opp. III, 1432 B); Recommendatio licentiandorum in decretis (Opp. IV, 694 B/C); Tract. de contractibus, p. 1, q. 3, cons. 11 und p. 2, prop. 16 (Opp. III, 171 C; 182 D/183 A) Tract. de Nobilitate, op. 3 (Opp. III, 218 C/219 A); J. B. Schwab, Joh. Gerson 675 f.

[17] Schon dieser Ansatzpunkt, der die Frage nach der Verpflichtung vor Gott von der Art des Gesetzes, ob göttliches, natürliches oder menschliches Gesetz, her aufrollt, verrät die Tendenz, die Verpflichtung unter Todsünde mit einer dieser Arten zu verknüpfen.

[18] Man vgl. die Begriffserklärungen in VSA, lect. 2, corp. (zur *lex divina*) und cor. 5 (zur *lex naturalis* und *humana*), (Opp. III, 17 C/18 C; 21 C/22 C), sowie sonst passim in dieser Schrift; ferner dieselbe Erklärung und Gegenüberstellung in De potestate ecclesiastica et origine iuris et legum (Opp. II, 251 B/252 C), Sermo pro iustitia (IV, 650 B).

Das göttliche Gesetz ist durch ein Dreifaches charakterisiert: durch den Gesetzgeber, durch das Ziel und durch die Art und Weise der Kundgebung; es geht auf Gott als Gesetzgeber zurück, ist unmittelbar als notwendig für die Gewinnung des übernatürlichen, ewigen Heiles erlassen und setzt eine eigentliche Offenbarung voraus. Von besonderer Bedeutung ist dabei, daß nach Gerson nicht jedwede von Gott kommende Offenbarung einem Gesetz den göttlichen Charakter verleiht, sondern nur jene, die wir heute absolut notwendig zu nennen pflegen, und daß er diese Art der Offenbarung dem göttlichen Gesetz gerade deswegen zueignet, weil er es als Wesenszug eines göttlichen Gesetzes ansieht, daß es als notwendig zur Gewinnung des ewigen Heiles erlassen wird[19]. Denn auf diese Weise macht er die (notwendig zu offenbarende) Hinordnung zum ewigen Heil zu einer Eigenschaft, die er ausschließlich mit dem Begriff „göttliches Gesetz" verbindet, so daß sie den Gesetzen anderer Gruppen niemals infolge eines allgemeinen Titels, sondern immer nur mit Rücksicht auf das Mitspielen irgend eines Gesetzes aus der Gruppe der göttlichen Gesetze zukommt.

Von diesem Standpunkt aus scheidet Gerson aus dem Bereich des göttlichen Gesetzes nicht nur viele kirchliche Gesetze — Canones der Päpste und Dekrete — aus, weil sie „nur auf das bürgerliche Gemeinschaftsleben hin angelegt" sind[20], sondern auch Gesetze, die, wie das alttestamentliche Judizialgesetz, Gott selber zum Urheber haben und auf besondere Offenbarung zurückgehen, die aber nicht unmittelbar heilsnotwendige Werke vorschreiben, sondern den Dienst am bürgerlichen Leben bezwecken[21], und die trotz der Offenbarung nicht auf der Offenbarung, „insofern sie Offenbarung ist", sondern auf einer *traditio ‚quasi humana'* gründen[21a]. Vor allem aber zieht er von diesem Standpunkt aus den Trennungsstrich zwischen dem göttlichen Gesetz einerseits und dem natürlichen, sowie dem positiv menschlichen Gesetz anderseits. Dieser Unterschied bleibt freilich, was das natürliche Gesetz und seine Hinordnung zum übernatürlichen Ziel angeht, rein theoretisch; denn das Naturgesetz tut zwar als solches nur den Willen Gottes kund, insofern er „die vernünftige menschliche Kreatur verpflichten will, dies zu tun oder jenes zu unterlassen, um ihr

[19] Man vgl. VSA, lect. 2 (Opp. III, 17 C/19C). Es sei nur der Teil wörtlich zitiert, der die Offenbarung nicht einfachhin, sondern insofern sie nach unserer heutigen theologischen Sprache absolut notwendig ist, zum Wesensmerkmal des göttlichen Gesetzes erklärt: *Quoniam praecepta divina, prout ordinant ad Deum ut beatificativus est, cognosci non possunt a creatura rationali ex solo lumine naturali, necesse fuit concurrere revelationem, quocumque modo fieret, sive per angelos, sive per homines, sive per internam illustrationem, sicut apostolus loquitur de philosophis, quibus dicit fuisse revelatum, quod occultum est Dei: sic enim sentiunt doctores, quod nemini deesset Deus, in quocumque loco poneretur, qui faceret, quod in se est, utendo scil. bene donis iam habitis, quin eum de necessariis ad salutem divinitus illustraret, sicut dicit Petrus Actuum* (ebd. 18C).

[20] VSA, lect. 2, cor. 3 (Opp. III, 20D).

[21] VSA, lect. 2, cor. 2 (Opp. III, 20A/C). Man vgl. ebd. cor. 7 (Opp. III, 23C).

[21a] VSA, lect. 2, cor. 5 (Opp. III, 21D/22A).

natürliches Ziel zu erreichen"[22], aber tatsächlich hat Gott das natürliche Gesetz in seiner Gesamtheit in das eigentlich göttliche Gesetz eingegliedert, indem er es ausdrücklich offenbarte und zur Gewinnung des letzten übernatürlichen Zieles vorschrieb. Dasselbe Gesetz kann, wie Gerson ausführt, sowohl Naturgesetz als auch göttliches Gesetz genannt werden, wenn auch unter jeweils verschiedener Rücksicht; er tut dies an Hand des siebten Gebotes dar. „Dieses ist nämlich sowohl von Gott zur Gewinnung des letzten Zieles geoffenbart, als auch jedem Menschen, der im gehörigen Gebrauch der Vernunft nicht behindert ist, eingeboren zur Gewinnung seines natürlichen Zieles"[23]. Demzufolge sei „es durchaus nicht unsinnig zuzugeben, daß alle Grundlehren des Naturrechts zum eigentlichen göttlichen Gesetz gehören... Dies wird deutlich, wenn wir daran denken, wie sowohl das alte, als auch das neue Gesetz alle Grundlehren des Naturrechts als Gottes Offenbarung und Gebot enthält und zwar als heilsnotwendig"[24]. So gehört also das Naturgesetz zwar nicht von Haus aus, aber doch tatsächlich zum eigentlich göttlichen Gesetz, und es hat, wie gesagt, der Unterschied zwischen beiden, was die Beziehung zum Heil betrifft, lediglich theoretische Bedeutung.

Anders steht es um das menschliche Gesetz. Wohl kann auch hier dasselbe Gesetz göttliches und menschliches Gesetz zugleich sein, aber nicht — wie beim Naturgesetz — auf dem Wege, daß Gott ein ursprünglich menschliches Gesetz zur Höhe geoffenbarten göttlichen Gesetzes erhöbe, sondern umgekehrt, weil die menschliche Autorität durch eigene Verfügung das, was schon das göttliche bzw. natürliche Gesetz anordnet, einschärfen kann — was ja auch notwendig ist; denn „mit Rücksicht auf manche im gehörigen Gebrauch ihrer Vernunft behinderte Menschen konnte es (das siebte Gebot) erneut gegeben werden, gleich als ob es

[22] A. a. O. (Opp .III, 21C).

[23] A. a. O. (Opp. III, 21C und 22B).

[24] VSA, lect. 2, cor. 6 (Opp. III, 22C). Mit einem gewissen Vorbehalt fügt Gerson an, daß auch die Einstrahlung der natürlichen Gesetze, wie sie Augustinus und Bonaventura und andere vertreten, zur Erklärung dafür dienen könne, warum das natürliche Gesetz zugleich göttliches Gesetz sei. Er will diesen Gedanken jedoch hier nicht weiter verfolgen: *Hic esset speculatio gratissima, si non ad alia properaret intentio* (Opp. III, 22C/23A). Zur Eingliederung des natürlichen Gesetzes in das göttliche durch die Offenbarung desselben im Alten und Neuen Testament vgl. man VSA, lect. 3 (Opp. III, 27A); De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum, consid. 13 (Opp. II, 252A). Daß die natürlichen Gesetze zum Offenbarungsgut gehören, betont Gerson auch anderwärts, bes. im Streit um die Verurteilung der Sätze Jean Petits (gest. 1411) über den Tyrannenmord; man vgl. Opp. Gers. II, 289. 326. 336/337. 339 u. ö. Allerdings deutet Gerson an diesen Stellen niemals an, daß die natürlichen Gesetze erst alle einer förmlichen Offenbarung bedürfen, um bei Strafe der ewigen Verdammnis zu verpflichten, bzw. auf die ewige Seligkeit hingeordnet zu sein; was im Zusammenhang mit der Verurteilung Jean Petits interessierte, war etwas anderes, daß nämlich die Kirche zu einem Urteil über Dinge des fünften Gebotes zuständig ist, weil die natürlich sittlichen Gesetze auch Sache des Glaubens sind.

kraft menschlicher Autorität erlassen wäre, obwohl man es niemals einfachhin als menschliches Gesetz bezeichnen darf"[25]. Aber da solche Gesetze von Haus aus göttlichen bzw. natürlichen Rechtes sind, ragen sie, wie Gerson am Schluß dieses Satzes sagt, über den Begriff des eigentlichen menschlichen Gesetzes hinaus. Dieses darf selbstverständlich nichts Gott- und Naturwidriges in sich bergen, aber es steht in seiner Art außerhalb des göttlichen Gesetzes, weil es weder das geoffenbarte noch das natürlich erkennbare Gesetz enthält, sich auch weder aus dem einen noch aus dem andern ableiten läßt, sondern ausschließlich eine von menschlicher Autorität vorgegebene Weisung ist[26].

Das göttliche Gesetz, dessen Begriff Gerson in De vita spirituali animae gründlich klären will, umfaßt demnach unzweifelhaft sowohl das positive göttliche Gesetz, wie wir es zu nennen pflegen — allerdings mit Ausschluß gewisser geoffenbarter bürgerlicher Gesetze — als auch das natürliche Gesetz; letzteres, insofern es durch förmliche Offenbarung kundgemacht und als heilsnotwendig erlassen ist. Als tatsächliches Gegenstück dieses göttlichen Gesetzes bleibt das menschliche übrig. Dies ist bedeutungsvoll; denn wenn Gerson nach der Begriffserklärung zur Verpflichtungsfrage übergeht und die These verficht, daß nur das geoffenbarte göttliche Gesetz unter Todsünde verpflichtet, dann ist es bloß noch eine Konsequenz seiner Gruppierung der Gesetze, daß er diese Verpflichtung gerade dem menschlichen Gesetz abspricht.

Die These, nur das eigentlich göttliche Gesetz verpflichte unter Todsünde, ist samt einem kurzen Beweisgrund in dem wenig umfangreichen Hauptteil der 4. Lektion von De vita spirituali animae niedergelegt. In den einleitenden Worten dieser Lektion gibt Gerson zu verstehen, daß die vorausgehenden Vorlesungen über das Gesetz und seine Arten die notwendigen Voraussetzungen gerade für das hier zu klärende Problem schaffen mußten[27]. Dann heißt es wörtlich:

„Es bleibt, wie ich sehe, nur noch übrig, daß unser Vortrag sich der Erklärung unserer einzigen Schlußfolgerung[28] mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen zuwende. Diese Schlußfolgerung soll folgende sein: Wie die vernünftige Seele einzig und allein von dem einhauchenden und einfließenden Gott das Leben der Gnade erhält, das die Taufe im Heiligen Geiste ist, so verliert die Seele einzig und allein dieses zuvor erhaltene Leben dadurch, daß Er sie verläßt, wenn sie als Übertreterin Seines gebietenden Gesetzes erfunden wird. Der erste Teil (dieses Satzes) ist an sich klar und früher in der zweiten[29] Vorlesung abgeleitet worden. Den zweiten Teil erweisen wir daraus, daß, wie kein anderer außer

[25] VSA, lect. 2, cor. 5 (Opp. III, 22 B).
[26] A. a. O. (Opp. III, 21 D/22 A).
[27] Opp. III, 37 C.
[28] Daß die „einzige Schlußfolgerung" (*unica conclusio*) im Mittelpunkt der Vorlesungen von Gersons De vita spirituali animae steht und für sie die Ausführungen insbesondere der 2. Lektion die wesentlichen Grundlagen schaffen sollten, beweist auch der einleitende Satz der 3. Lektion, insofern er diese als eine gewisse Abschweifung vom Thema charakterisiert (Opp. III, 25 D).
[29] Es muß „ersten" heißen, da nur die erste Vorlesung vom Ursprung des Gnadenlebens handelt.

Gott die Macht hat, die Gnade einzugießen, so auch kein anderer die Macht hat, sie zu entreißen. Er allein hat außerdem die Schlüssel des Lebens und des ewigen Todes (Apok 1, 18), Er, der öffnet und niemand schließt, der schließt und niemand öffnet (Apok 3, 7). Dies führt aber zu dem Schluß, daß Er allein gebietende und verbietende Vorschriften bei Strafe des ewigen Todes geben kann, weil Er allein diese Strafe auch zu vollziehen vermag. Niemand wird also die Gnade verlieren, niemand die Schuld der ewigen Verdammnis auf sich laden, als wer ein präzeptives göttliches Gesetz übertritt. Dies bestätigt die Autorität des hl. Augustinus in seiner Definition der aktuellen Begehungssünde; er sagt nämlich: Sünde ist ein Wort, eine Tat oder ein Wunsch entgegen dem ewigen Gesetz Gottes. Und es ergibt sich aus dem Wort des Apostels: Der Sold der Sünde ist der Tod (Röm 6, 23)"[30].

In dieser Weise begründet Gerson kurz und knapp seine Auffassung, daß lediglich das göttliche Gesetz unter schwerer Sünde verpflichten kann. Hätten wir nur diesen Abschnitt als Beleg für die Lehre Gersons, dann würde man sie wohl so verstehen dürfen, daß alles Ungeordnete insofern Sünde ist, als es sich, wenigstens *reductive*, gegen den Willen Gottes als des Begründers der übernatürlichen Ordnung und sein ewiges Gesetz richtet. Aber dies verbietet sich angesichts der gesamten Lehre Gersons über den fraglichen Punkt; denn nicht wenige Hinweise machen deutlich, daß Gerson aus der angegebenen Begründung nicht nur die Folgerung zu ziehen gedenkt, eine schwere Verpflichtung könne letzlich nur von Gott — unter Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung — kommen, sondern die schwere Verpflichtung sei, auch innerhalb der geoffenbarten übernatürlichen Ordnung, nur dann gegeben, wenn ein Gesetz sich inhaltlich in der Offenbarung ausdrücklich findet oder daraus seinem Inhalt nach abgeleitet werden kann. Dies ist noch eingehender darzulegen. Hierher gehören vor allem jene Äußerungen, in denen Gerson es in der einen oder anderen Weise ausdrücklich ablehnt, daß das menschliche Gesetz als solches unter schwerer Sünde verpflichtet, d. h. schon insofern, als es Ausdruck des Willens der menschlichen Autorität ist, zusammen mit jenen Stellen, in denen Gerson lehrt, daß menschliches Gesetz nur dann unter schwerer Sünde verpflichtet, wenn und soweit es zugleich göttliches Gesetz und der menschliche Gesetzgeber nur Herold des göttlichen Gesetzes ist; ferner jene Stellen, wo er betont, daß die allgemeine Ableitung der menschlichen Autorität aus der Autorität Gottes nicht ausreicht um zu behaupten, der Wille der menschlichen Autoritäten vermöge schwere Verpflichtungen zu bestimmen. Wenn Gerson an solchen Stellen auch dem Naturgesetz als solchem genau so wie dem menschlichen Gesetz die Verpflichtung unter schwerer Sünde aberkennt, so ist nicht zu vergessen, daß das Naturgesetz „als solches", wie wir bereits dar-

[30] Opp. III, 37 D/38 A. Es sei hier vermerkt, daß Gerson vom Gesetz, insofern es eine Verpflichtung schafft, gerne den Ausdruck *lex praeceptiva*, oder auch *obligatoria* (man vgl. VSA, lect. 5, Opp. III, 55 C; De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum, consid. 13, Opp. II, 251 C) gebraucht, da er in Anlehnung an die fünf Arten der *voluntas Dei*, wie sie der Lombarde (1. sent., d. 45) unterscheidet, auch von einer *lex permissiva, consultiva, impletiva* neben der gebietenden oder verbietenden spricht.

legten, nach seinen eigenen Worten nicht eigentlich vorhanden ist, weil es in allen seinen Prinzipien geoffenbart und in das göttliche Gesetz aufgenommen ist, so daß es tatsächlich immer unter Sünde verpflichtet. Beim menschlichen Gesetz kennt Gerson eine solche allgemeine „Kanonisierung" nicht, stellt sie vielmehr in Abrede und verlangt den partikulären Aufweis der Teilhabe am göttlichen Gesetz; die Folge davon ist, daß es ein menschliches Gesetz als solches nicht nur begrifflich, sondern auch tatsächlich gibt und die Aussagen über das menschliche Gesetz als solches reale Bedeutung haben.

Daß menschliche Gesetze als Ausdruck des Willens der menschlichen Autorität noch keine Gewissenspflicht schaffen können, finden wir wohl am prägnantesten an folgender Stelle ausgesprochen:

„Keine Übertretung eines natürlichen oder menschlichen Gesetzes ist, insofern es nur natürlich oder menschlich ist, tatsächlich Todsünde. Und wir verstehen hiebei unter Todsünde etwas, das die Schuld der ewigen Strafe gemäß der von Gott tatsächlich eingesetzten Ordnung bewirkt, nicht gemäß einer, wie sie eingesetzt werden kann. Wir fügen ferner bei ‚insofern es natürlich oder menschlich ist'; denn solch ein Gesetz hat oft Gemeinsamkeiten mit dem göttlichen. Dieses Corollarium folgt aus dem Gesagten[31]; ferner aus folgendem: weder das natürliche noch das menschliche Gesetz können als solche an die Erkenntnis der Ewigkeit in Strafe und Belohnung herankommen[31a]; sie können also auch nicht in Rücksicht auf ein solches übernatürliches und mehr als menschliches Ziel erlassen werden. Darüber hinaus wäre es ein eitles Bemühen, Gesetze zu geben und mit Strafen zu sanktionieren, welche die Gesetzgeber nicht effektiv verhängen, ja über welche sie nicht einmal vor ihrem Forum erkennen können; andernfalls kann der Gesetzgeber ja alle seine Gesetze unter Androhung von beliebig großen möglichen oder unmöglichen Strafen geben, eine Unsinnigkeit, die wohl niemand behaupten möchte. So verhält es sich mit jedem natürlichen oder menschlichen Gesetz, daß nämlich weder die Natur noch die Menschen, Prälaten oder Fürsten, diejenigen, die ihre Gesetze übertreten, mit der Strafe der ewigen Verdammnis belegen, noch darüber eine Untersuchung durch Zeugen oder sonstwie durchführen können"[32].

Daß Gerson hier dem menschlichen Gesetz die Verpflichtung unter schwerer Sünde nicht etwa nur für eine gedachte Welt rein natürlicher Ordnung, sondern für die tatsächliche Welt der übernatürlichen Ordnung aberkennen will, macht er im Zusammenhang mit dieser Stelle noch besonders dadurch deutlich, daß er auf eine andere Schranke hinweist, welche der menschlichen

[31] Es ist der oben wiedergegebene Beweis aus lect. 4 gemeint.

[31a] So lautet, wörtlich übersetzt, der etwas eigenartige Satz: *lex naturalis et humana, ut tales sunt, non possunt attingere ad cognitionem aeternitatis in poena vel praemio.* Er besagt nach dem Zusammenhang kaum etwas anderes, als daß man von der ewigen Strafe und Belohnung, und zwar jener der übernatürlichen Ordnung auf Grund der natürlichen Erkenntnis, wie sie für das natürliche und das menschliche Gesetz ausreicht, nichts weiß.

[32] VSA, lect. 4, cor. 1 (Opp. III, 38A/B). Man vgl. lect. 6, wo Gerson die Regeln der Ordensleute im Sinne der sog. reinen Pönalgesetze interpretiert und dabei den Gedanken, daß die Übertretung von menschlichen Satzungen nur mit menschlichen Strafen zu ahnden sei, sofort zu einem für alle menschlichen Gesetze geltenden universalen Grundsatz macht (Opp. III, 68C/D).

Gesetzgebung und ihrer Verpflichtung nach der Anschauung des Durandus und anderer namhafter Theologen — denen sich Gerson anschließt —, gesetzt ist; darauf nämlich, daß der menschliche Gesetzgeber kraft seiner gesellschaftlichen Autorität niemals zu rein inneren Akten verpflichten kann[33]. Denn diese Schranke betrifft die tatsächliche Ordnung der Welt. Wenn der menschliche Gesetzgeber also von sich aus ebensowenig eine Gewissensverpflichtung auferlegen kann, wie er rein innere Akte gebieten kann, dann bezieht sich dies ebenfalls auf die tatsächliche Ordnung der Welt und nicht nur auf eine gedachte rein natürliche.

Der Sinn der Aussage, daß menschliches Gesetz als solches nicht unter Todsünde verpflichtet, wird noch deutlicher festgelegt durch die These, daß menschliche Gesetze nur dann unter schwerer Sünde verpflichten, wenn und soweit sie das geoffenbarte göttliche Gesetz, bzw. das diesem eingegliederte Naturgesetz enthalten. Diese These ist am klarsten in VSA, lect. 4, cor. 5 mittels eines Vergleiches dargestellt, wo es heißt:

„Daraus daß jemand eine Todsünde begehen würde, wollte er diese oder jene Bestimmung menschlichen Ursprungs übertreten, läßt sich nicht mit genügender Sicherheit schließen, daß jene Bestimmungen unter schwerer Sünde verpflichten. Wir wollen die Sache erklären, indem wir vom Ähnlichen oder Geringeren aus argumentieren. Angenommen ein erfahrener Arzt, der für den Bereich eines Staates aufgestellt ist, sagt: Petrus, ich gebe dir für deine Gesundheit ein Gesetz, das du nicht übertreten darfst; sonst wird dein Leib sogleich der Auflösung verfallen; wenn du es aber einhältst, wird er gesund werden: Trinke drei Tage keinen unvermischten Wein! Alle wissen, daß ein Arzt als Arzt keine Macht hat, Gesetze zu geben, die unter schwerer Sünde verpflichten. Trotzdem wird in dem genannten Falle derjenige, der sein Gesetz übertritt, sich die Verdammnis zuziehen. Ähnliches würde angenommen werden, wenn es sich um Trunkenheit oder Gefahr von Tobsucht handelte. Wenn ein Arzt Unkundigen sagte: Trinkt diesen Wein nicht, sonst bekommt ihr einen Rausch oder werdet toben, wer wüßte nicht, daß diejenigen, die sich unbekümmert daran nicht halten, ein Verbrechen auf sich laden? Allerdings nicht wegen der Vorschrift des Arztes, obwohl sie infolge von Unwissenheit nicht gesündigt hätten, wenn er solche Vorschriften nicht gegeben hätte, sondern weil sie folgende und ähnliche göttliche Gebote übertreten haben: Berauscht euch nicht mit Wein (Eph 5, 18); tötet euch nicht selbst usw. Nicht ganz unähnlich liegt die Sache in unserem Fall: Obschon nämlich die menschlichen und bürgerlichen Gesetze als solche nur der Ordnung der menschlichen, kirchlichen oder politischen Gemeinschaft dienen in den Belangen des Leibes und deshalb die sie Verletzenden nur eine zeitliche Strafe verdienen und die sie Beobachtenden nur mit zeitlichem Lohne beschenkt werden, so ergibt sich trotzdem infolge der nachfolgenden und wechselseitigen Verbindung und Vermischung mit den göttlichen Gesetzen ein Vergehen, das die Verächter der ewigen Verdammnis schuldig macht"[34].

[33] A. a. O. (Opp. III, 38 B C); man vgl. ebd. cor. 2 (38 D/39 A). Die hier Durandus zugeschriebene Lehre findet sich in dessen Kommentar zu 4. sent., dist. 17, q. 14 (dritter Redaktion), Antverpiae 1567, fol. 344vb/345rb. Durandus hat sie in der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars (in q. 7 derselben Dist.) und in dem Quodlibet der Hs. Bibl. Nat. (fonds latin) 14572 in einer schrofferen Form vorgetragen, wie J. Koch, Durandus de S. Porciano, Münster i. W. 1927, 93/95 aufmerksam macht.

[34] Opp. III, 41 A/B.

Wie hier in einem Vergleich, so ist in dem vorausgehenden Corollarium an konkreten menschlichen Gesetzen zum Ausdruck gebracht, daß sie nur nach dem Maß der Teilhabe am göttlichen Gesetz unter schwerer Sünde verpflichten:

„Die Unterlassung des kirchlichen Stundengebetes, die Verletzung des kirchlichen Fastens, wie allgemein aller Statuten, Regeln und Kanones sind niemals Todsünde, außer insoweit sie dem präzeptiven göttlichen Gesetz widersprechen; und so ist die Verletzung irgendeines Gesetzes insoweit und nicht weiter tödlich sündhaft, als dieses etwas vom göttlichen Gesetz beigemischt in sich hat"[35].

Eine Konsequenz des Gedankens, daß erst die Beimischung eines göttlichen Gesetzes dem menschlichen die Kraft, unter Sünde zu verpflichten, verleiht, ist es dann, wenn Gerson solche Gesetze nicht mehr als rein menschliche bezeichnen will, sondern dem göttlichen Gesetz zurechnet[36].

Man könnte vielleicht noch meinen, der Forderung dieser Verbindung und Vermischung mit dem göttlichen Gesetz werde dadurch Genüge geleistet, daß die menschlichen Gesetze aus nachweislich von Gott gegebener Autorität ergehen. Aber gerade diese Verbindung, die das menschliche Gesetz nicht seinem Inhalt, sondern lediglich der Autorität des Gesetzgebers nach aus dem göttlichen (natürlichen und geoffenbarten) ableitet, genügt Gerson nicht, — genau so wenig wie die Rückführung auf Gott als *causa prima* und *causa exemplaris* alles Geschaffenen[37]. Der menschliche Gesetzgeber kann seinem Gesetz gleiche Kraft wie dem göttlichen Gesetz zuschreiben und bei Verlust der ewigen Seligkeit verpflichten nicht schon, wenn er auf Grund der ihm von Gott verliehenen Herrschermacht seine Weisungen erteilt, sondern nur dort, wo er gleich einem Herold und Boten das göttliche Gesetz lediglich verkündet; dort erst gilt: wer seine Weisung mißachtet, mißachtet Gott. Unmißverständlich lautet in diesem Sinne der Schluß von De vita spirituali animae:

„Ich meine, manche von denen, die sich rühmen, Macht zu haben über andere und selbst niemand unterworfen zu sein, murren und sagen zu hören: Du entkräftest die ganze Autorität der Oberen über ihre Untergebenen; was läßt du ihnen noch über sie übrig?... Es mögen diejenigen, die aus der Kirche zu ihnen gehören, den Hirten der Kirche hören, der sagt: Nicht Gewaltherrscher über die Anvertrauten, sondern Vorbilder für die Herde (1 Petr 5, 3); und jenen Vorwurf des Herrn bei Ezechiel (3, 4): Ihr befahlt ihnen mit Strenge; ferner das Wort Christi: Sie legen schwere und untragbare Lasten auf (Mt 23, 4). Sie mögen endlich verstehen, daß allen befohlen ist, daß zu den Worten Gottes nichts hinzugefügt und von ihnen nichts weggenommen werde, wenn sie gehört zu

[35] Opp. III, 40 C.

[36] VSA, lect. 4, cor. 10 und 11 (Opp. III, 44 B).

[37] Man vgl. VSA, lect. 2, cor. 1: Hier legt Gerson dar, daß nicht jedwede Bewirkung einer Verpflichtung durch Gott diese Verpflichtung schon zu einer solchen der *lex divina* oder des *ius divinum* mache; denn ohne Gottes Wirksamkeit gebe es überhaupt keine Verpflichtung, es seien aber nicht alle Verpflichtungen solche im Sinn des göttlichen Gesetzes. Und er zieht die Parallele: *Nec omnis effectus dicitur appropriate divinus, nec omnis veritas pertinet ad fidem, nec omnis bonitas ad adorationem; cur non similiter poterit esse obligatio aliqua a Deo, quae non ob hoc appropriate spectabit ad legem divinam?* (Opp. III, 19 D/20 A).

werden wünschen. Sie mögen zuerst den Herrn in seinem Gesetze hören, und dann, was sie gehört haben, den anderen, die weniger unterrichtet sind, als Herolde und Dolmetscher verkünden, nicht in eigener, sondern in Gottes Vollmacht. Dann wird, wer sie verachtet, Gott verachten und sich des ewigen Todes schuldig machen. In allen übrigen Dingen aber, die durch das Gesetz Christi keineswegs festgelegt sind und die außerdem mehr dem bürgerlichen Anliegen dieses Lebens dienlich sind, mögen sie bestimmen, was sie für nutzbringend ansehen, doch derart, daß sie diese Bestimmungen, insofern sie ihre eigenen sind, als Mahnungen und Menschengemächt geachtet wissen wollen, die wenn sie aus menschlicher Schwäche übertreten werden, zeitliche, aber nicht ewige Strafe nach sich ziehen. Ganz daneben aber treffen diejenigen, die folgendermaßen argumentieren wollen: Es gibt keine Gewalt außer von Gott; was wir gebieten, gebieten wir an Stelle Gottes; was wir auf Erden befehlen, das heißt Gott im Himmel gut; alle unsere Gebote sind also göttlich und gleicher Autorität mit dem Evangelium. Offensichtlich dürfte so jedweder Fürst, auch der heidnische, schließen, er habe Gewalt über das ewige Leben und den ewigen Tod; jeder Lizentiat in der Theologie und im Recht dürfte derart schließen, er habe die Gewalt, die Hl. Schrift und die Rechte nicht nur schulmäßig, sondern auch lehrmäßig und zwar in apostolischer Vollmacht zu interpretieren; alle von der Kirche approbierten Bücher würden samt und sonders Glaubenssätze sein wie die Bibel. Wir bekennen darum, daß Prälaten und Fürsten zwar von Gott Gewalt verliehen ist, aber es kommt darauf an, in welcher Weise und was für eine. Die Beispiele des Lizentiaten in der Theologie und im Recht mögen uns belehren. Vom Papst wird Vollmacht verliehen. Welche? Die Hl. Schrift zu interpretieren, jedoch nicht derart, daß die Auslegung apostolische Autorität enthält; sie ist vielmehr lediglich die Erklärung eines Lehrers und der Schule. Die Bücher der Heiligen approbiert die Kirche, jedoch nicht, damit sie gleiche Autorität wie die Kirche besitzen, sondern damit man wisse, sie seien in vielen Punkten für die Erbauung dienlich. Nicht anders verhält es sich in unserer Sache. Prälaten und Fürsten haben wohl von Gott die Gewalt, ihr Volk durch Gesetze und Anordnungen zu regieren, auch über die von Gott inspirierten Gesetze hinaus zu dem, was recht ist, anzuhalten; nicht als ob man ihre Gesetze und Anordnungen als göttliche ansehen müßte, man muß sie vielmehr als heilsame Mahnung annehmen und nicht leichthin verachten; andernfalls zieht die Übertretung Strafe nach sich, freilich nicht jede beliebige, sondern eine solche, wie sie Menschen verhängen können und dürfen. Deshalb ziehen wir den Schluß, daß man Prälaten und Fürsten dort, wo sie lediglich Herolden und Boten gleichen, größeren Gehorsam schuldet als dort, wo die Satzung ihrem eigenen Ermessen überlassen ist. Ein deutliches Beispiel dazu liegt bei den Herolden vor, die des Königs Gesetz verkünden"[38].

Dadurch daß Gerson die schwere Verpflichtung dem geoffenbarten göttlichen Gesetz reserviert und sie im menschlichen Gesetz nur dort anerkennt, wo dieses göttliche Gesetz zutagetritt, liegt in der Anerkennung einer schweren Verpflichtung zugleich immer das Zugeständnis beschlossen, daß dieselbe geoffenbart sei. Die Frage, ob etwas unter Todsünde verpflichte, ist also immer zugleich die Frage nach einer Sache des Glaubens. Daher kommt es, daß Gerson dem menschlichen Gesetz nicht nur die

[38] Opp. III, 70 B-71 C. Während hier ausdrücklich gesagt wird, daß die Berufung auf den Ursprung aller Gewalt aus Gott nicht genügt, um ein Gesetz als göttliches zu erlassen und so eine Verpflichtung unter schwerer Sünde aufzuerlegen, wird an anderer Stelle ausdrücklich nur das erstere hervorgehoben daß dieser Ursprung nämlich solche Gesetze nicht ohne weiteres unter das göttliche Gesetz einreiht. Man vgl. VSA, lect. 2, cor. 4 (Opp. III, 21 A); lect. 4, cor. 10 (Opp. III, 43 D).

schwere Verpflichtung[39] bzw. den Charakter eines göttlichen Gesetzes abspricht[40], sondern dafür auch sagt: wo menschliche Gesetze vorliegen, brauche man deswegen noch nicht zu glauben, daß sie auch göttliche Gesetze seien[41].

Aus dieser Verquickung und Identifizierung von verpflichtendem und aus dem Glauben zu erkennendem Gesetz werden eine Reihe von Zügen verständlich, die den Ausführungen Gersons zur Verpflichtungsfrage anhaften: So, daß er die zweite Lektion, in welcher er programmgemäß herausstellen will, wodurch die schwere Verpflichtung eines Gesetzes bedingt ist[42], zu einer Sondervorlesung über das geoffenbarte göttliche Gesetz gestaltet, daß er sich dabei so sorgfältig bemüht, die Reichweite des göttlichen Gesetzes genauestens abzustecken und hiezu ein ganz ausführliches Kapitel einbaut, in dem er das göttliche Gesetz ganz in Analogie zu den verschiedenen Gruppen des Glaubensobjektes aufgliedert[43], daß er auf diese Analogie immer wieder anspielt, daß er es für wichtig erklärt, im menschlichen Gesetz zwischen dem rein menschlichen und dem göttlichen Bestandteil zu unterscheiden

[39] Man vgl. VSA, lect. 4, cor. 1; s. bei Anm. 32.

[40] Man vgl. VSA, lect. 6; lect. 2, cor. 4; s. bei Anm. 38.

[41] VSA, lect. 4, cor. 10: *Addimus ad hoc, quod nulla traditio vel regula vel lex vel determinatio puri hominis, qui in talibus fallere potest et fallit, obligat, ut praecise talis est, subditos ad credendum eam tanquam veritatem fidei aut divinam legem, licet obligare possit sub poena politica ad exteriorem eius praeceptionem et ad non impugnandam eam.* (Opp. III, 44A.) Wenn dieser Satz sonstwo für sich allein stünde, würde ihm für unsere Frage nach der Verpflichtung keinerlei Bedeutung zukommen; Gerson fügt ihn aber dort ein, wo für ihn die Frage der Verpflichtung zur Debatte steht; in diesem Zusammenhang erhält er für das Verständnis der Gersonschen Anschauung seine Wichtigkeit; denn weil Gerson die Verpflichtung vor Gott schon dem göttlichen Gesetz vorbehält, dieses aber gerade durch den Offenbarungscharakter bestimmt ist und geglaubt werden muß, ist es nur folgerichtig, daß er die menschlichen Gesetze auch unter dem Gesichtswinkel des Geoffenbartseins und Geglaubtwerdenmüssens betrachtet; es ist auch verständlich, warum Gerson in dem hier angezogenen Corollarium 10 die menschlichen Gesetze in einem Atemzug mit kirchlichen Lehrentscheidungen nennt. — Der Gedanke, daß nicht der Wille der Autorität, sondern allein die innere Beziehung zum göttlichen Gesetz dem menschlichen Gesetz eine Bedeutung vor Gott verleiht, mag wohl auch der Grund sein, warum Gerson bei einer gelegentlichen Beschreibung der Kirche in De vita spirituali animae dem kirchlichen Recht, soweit es sich nicht unmittelbar auf das göttliche Recht stützt, keine wesentliche Bedeutsamkeit für die kirchliche Gemeinschaft zuerkennt. Man vgl. lect. 3: *Politia ecclesiastica est communitas secundum leges pure divinas obligantes vel consulentes aut moventes principaliter regulata; dixi principaliter, quoniam, etsi quaedam sint decreta et statuta spiritualem statum regulantia, illa vel innituntur immediate legibus pure divinis vel minus principaliter intenduntur* (Opp. III, 27D).

[42] VSA, lect. 2, Einleitung (Opp. III, 16B).

[43] VSA, lect. 2, cor. 7 (Opp. III, 23A/25D). Zur Aufgliederung der Glaubenswahrheiten in solche, die in vier Stufen *pure de fide*, die *pertinentes ad fidem* und die *impertinentes ad fidem* sind, vgl. man die Rede Gersons zur Sache Jean Petits vom 18. Okt. 1415 (Opp. II, 335C) und vom 20. Okt. 1415 (Opp. II, 339C); ferner „Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis" (Opp. I, 22A/27D). Zur Abhängigkeit dieser Aufgliederung von Ockam, wie sie VSA, lect. 2, cor. 4 (Opp. III, 21B) angegeben ist, vgl. man G. Ockam, Dialogus, p. 1, l. 2, c. 1ff; bes. c. 5 (Ausgabe Lugduni 1494, fol. 5^{vb}ff; bes. fol.8$^{va/vb}$).

bzw. zu untersuchen, ob und in welcher Stufe und Art menschliche Gesetze zum göttlichen gehören, und daß er ausschließlich der Theologie die Aufgabe zuteilt, über die schwere Verpflichtung von Gesetzen zu entscheiden. Diese Tatsache, daß Gerson mit der Frage nach der Verpflichtung so ausführlich die Frage verbindet, was, wie bei den Glaubenslehren, als geoffenbart — in Anwendung auf den Stoff heißt es: als geoffenbartes Gesetz, bzw. als dazu gehörig — angesehen werden muß, bildet wohl einen nicht zu unterschätzenden, wenigstens indirekten Beweis dafür, daß er der menschlichen Autorität keine eigene Gewalt zuerkennt, mit ihren Gesetzen die Verpflichtung vor Gott und Ewigkeit zu verbinden. Diese Eigenheit der Darstellung Gersons gilt es darum, genauer zu verfolgen.

Gerson selber betont, daß es für das Thema der Gewissenspflicht sehr wichtig ist zu erkennen, wie ein Gesetz in das — im Glauben zu bejahende — göttliche Gesetz einzugliedern ist; denn die Untersuchung darüber, in welcher Weise (Stufe) etwas göttliches Gesetz ist, oder zu ihm gehört bzw. nicht gehört, bedeutet ihm „eine Unterscheidung, die für eine immer bessere Klärung dessen, was wir suchen, sehr bemerkenswert ist"[44]. Was er aber sucht, ist, wie wir eben noch erwähnten, das unter Todsünde verpflichtende Gesetz.

Im einzelnen unterscheidet Gerson zunächst vier Stufen des eigentlich göttlichen Gesetzes:

1. Die erste Stufe: „Gesetze, die zur Gewinnung der Seligkeit unmittelbar von Gott für die gesamte menschliche Gesellschaft oder ihren hauptsächlichen Teil geoffenbart und in der Bibel, besonders in den von Christus gebrachten Evangelien niedergeschrieben sind"[45].

2. Die zweite Stufe: „Göttliche Gesetze, die sich aus den vorausgehenden (Gesetzen der ersten Stufe) allein in evidenter Schlußfolge, bzw. in einer solchen, die geoffenbart und im eigentlichen Sinn zu glauben ist, ableiten"[46]. Bei solchen müssen alle Prämissen, aus denen sich die Schlußfolgerung, d. h. das Gesetz ergibt, zum Glaubensgut gehören und die Abfolge selbst evident oder durch die entsprechende Lehre der in Heilswahrheiten unfehlbaren Kirche gesichert sein[47].

3. Die dritte Stufe: „Göttliche Gesetze, die unmittelbar von Christus gegeben sind oder sich aus ihnen in der genannten Art ableiten und die durch die sich von den Aposteln und anderen bis zu uns ständig fortsetzende und der kanonischen Schrift gleichwertige Überlieferung bekannt gemacht sind"[48].

[44] VSA, lect. 2, cor. 7 (Opp. III, 23 A).
[45] A. a. O. (Opp. III, 23 B).
[46] A. a. O. (Opp. III, 23 C).
[47] A. a. O. (Opp. III, 23 C/D).
[48] A. a. O. (Opp. III, 23 D/24 A). Man vgl. ebd. 24 A/C, wo Gerson hervorhebt, daß die Lehre der Apostel und der Schüler Christi eine Autorität besitzt,

4. Die vierte Stufe: „Gesetze, die in besonderer Weise einzelnen Personen für sich persönlich oder für einige wenige zu diesem Zweck Erwählte eingegeben und geoffenbart worden sind"[49].

Auf einer dieser vier Stufen muß ein Gesetz liegen, wenn es heilsnotwendig sein soll; andernfalls darf man es weder heilsnotwendig nennen noch als heilsnotwendig erlassen[50].

Allerdings unterscheidet Gerson nun noch von dem in diesen vier Stufen sich aufgliedernden eigentlichen göttlichen Gesetz (*lex pure* oder *proprie* oder *appropriate divina*) ein zum göttlichen gehörendes Gesetz (*lex pertinens ad divinam*) und stellt ihm ein zum göttlichen nicht gehörendes Gesetz (*lex impertinens ad divinam legem*) gegenüber[51]. Wie der Begriff des göttlichen Gesetzes für Gerson vornehmlich den Offenbarungscharakter eines Gesetzes betont, so will auch der Begriff des zum göttlichen gehörenden Gesetzes in erster Linie hervorheben, daß es sich um ein Gesetz handelt, das man zwar nicht kraft göttlichen Glaubens annehmen muß, dem zu widersprechen jedoch der Häresie verdächtig macht, bzw. dem nicht zu widersprechen als das Sicherere angesehen werden muß[52]. Und ebenso will der Terminus *lex impertinens ad legem divinam* primär besagen, daß es sich um einen „nicht zum Glauben gehörenden Satz"[53] handelt. Weil jedoch die gesamte Darstellung dessen, was göttliches Gesetz ist, letzlich im Dienste der Frage steht, welches Gesetz unter schwerer Sünde verpflichtet, so will auch das Begriffspaar *lex pertinens ad divinam legem* und *lex impertinens ad divinam legem* tatsächlich der Lösung dieser Frage dienen, und zwar in dem Sinne, daß eine *lex impertinens ad divinam*, eben weil *impertinens*, nicht unter schwerer Sünde verpflichten kann, während eine *lex pertinens* an der verpflichtenden Kraft des

die dem Lehramt ihrer Nachfolger nicht eignet, weswegen es nicht in der Gewalt des Papstes oder des Konzils oder der Kirche stehe, *immutare traditiones datas ab Evangelistis et a Paulo* (24 B). Hier stellt Gerson die apostolische Überlieferung, als deren Garanten er die unfehlbare Kirche ansieht (man vgl. 23 C/D), ebenbürtig neben die Hl. Schrift und lehnt so das Schriftprinzip eines Wiclef und Hus offenkundig ab. Schon von hier aus kann man deshalb erkennen, daß es einen ganz anderen Sinn hat, wenn Gerson die Wiederbesinnung auf das göttliche Gesetz anstatt der Überschätzung des menschlichen Gesetzes fordert — man vgl. Anm. 15 und 16 —, als wenn Hus im Sinne seines Schriftprinzips den „geistlichen Gehorsam" gegen den „kirchlichen" ausspielt (man vgl. H. v. d. Hardt, Concilium Constantiense IV, Francoforti et Lipsiae 1698, S. 318, den 20. von den 26 aus Hus' Werken genommenen Artikel) und sich gegenüber der kirchlichen Autorität auf die Hl. Schrift zurückzieht, aus der man ihn eines besseren belehren soll; man vgl. E. de Bonnechose, Jean Hus, Gerson et le concile de Constance I und II, Paris[3] 1860, öfters; J. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, 564f. 573f. 580. 600; J. L. Connolly, John Gerson Reformer and Mystic, Louvain-London 1928, 91.

[49] A. a. O. (Opp. III, 24 A).

[50] VSA, lect. 4, cor. 7 (Opp. III, 42 B).

[51] Das Begriffspaar *lex pertinens* und *impertinens* ist nicht nur auf die *lex divina*, wie sie Gerson faßt, sondern auch auf die *lex naturalis* anzuwenden; man vgl. VSA, lect. 2, cor. 7 (Opp. III, 25 C).

[52] Man vgl. VSA, lect. 2, cor. 7 (Opp. III, 24 C/25 C).

[53] A. a. O. (Opp. III, 24 D/ 25 A).

göttlichen Gesetzes Anteil hat. Daß der *lex impertinens* die schwere Verpflichtung fehlt, lehrt Gerson vollkommen unmißverständlich im 6. Corollarium der 4. Lektion als Folgerung aus der These des Hauptteils; diese These besagt: „Niemand macht sich der ewigen Verdammnis schuldig, außer insoweit er das präzeptive göttliche Gesetz übertritt"[54]. Die Folgerung lautet:

„Wenn ein menschliches — kirchliches oder bürgerliches — Gesetz sich aus dem göttlichen Gesetz nicht ableiten läßt, ohne daß man einen Satz oder eine Folgerung hinzunimmt, die dem göttlichen Gesetz nicht zugehört, so ist es folgerichtig selbst nicht (zum göttlichen Gesetz) gehörend. Ob die Übertretung eines solchen Gesetzes Todsünde ist oder nicht, ist aus dem früher Gesagten zu ersehen. Wenn aber ein Prälat den Willen hätte oder die Behauptung aufstellte, daß ein solches Gesetz die Kraft des göttlichen Gesetzes habe, wäre es erlaubt, ihm durch Theologen oder andere, die es wissen, ins Angesicht zu widerstehen und ihm zu sagen, daß er nicht den rechten Weg gemäß der Wahrheit des Evangeliums geht. Darum entbehrt wohl auch die Behauptung der Sicherheit, daß alles, was sich an Gesetzen und Canones und Regeln findet, unter Todsünde verpflichte; und dies sowohl aus anderen Gründen, die später zu erörtern sind[55], als namentlich deswegen, weil viele solche Gesetze nicht zum göttlichen Gesetz gehörig sind, welches in den Evangelien samt ihren Erklärungen hinreichend erlassen und erklärt ist"[56].

Gerson spricht damit der *lex impertinens ad divinam legem* die Verpflichtung unter Strafe der ewigen Verdammnis, man kann wohl sagen, ausdrücklich ab. Daß dagegen die *lex pertinens ad divinam legem* an der Kraft des göttlichen Gesetzes teilhat und unter schwerer Sünde zu verpflichten vermag, sagt er nirgends ausdrücklich, gibt es nur, freilich deutlich genug, einschlußweise zu verstehen. Zunächst einmal hätte die Unterscheidung zwischen *lex pertinens* und *impertinens ad divinam* sonst keinen Sinn und Zweck. Gerson will doch durch die gesamten Distinktionen des hier einschlägigen Corollariums, wie oben erwähnt, der Entscheidung dienen, ob ein Gesetz unter Sünde verpflichtet oder nicht. Wollte er diese Verpflichtung ausschließlich bei jenen Gesetzen verwirklicht sehen, die zu einer der vier Stufen des göttlichen Gesetzes selber gehören, konnte er sich die zusätzliche Unterscheidung zwischen *pertinens* und *impertinens* sparen. Ferner lehrt er, wie wir gehört haben, daß die menschlichen Gesetze zwar nicht als solche, aber doch insoweit sie dem göttlichen Gesetz verbunden und vermischt sind, unter Sünde verpflichten. Offenkundig will er diese Vermischung begrifflich in den Terminus *lex pertinens* fassen; so erscheint denn auch in lect. 4, cor. 8 *lex pertinens ad divinam* als synonym für *lex connexa divinae legi*[57]; ebenso lehrt er

[54] S. bei Anm. 30.

[55] Gerson verweist damit auf die später folgenden Erläuterungen, daß ein menschliches Gesetz durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Widerruf, durch gegenteilige Gewohnheit oder auch dadurch außer Kraft gesetzt werden kann, daß man es nicht ohne offenkundigen Nachteil einhalten kann; man vgl. lect. 4, cor. 13 (Opp. III, 46 A–B).

[56] Opp. III, 41 C.

[57] Opp. III, 42 D.

daselbst folgendes, was in die gleiche Richtung weist: Wenn man im Zweifel ist, ob man ein Gesetz nicht doch als göttliches oder zum göttlichen gehöriges Gesetz gelten lassen müsse, sei es vorzuziehen, es dem göttlichen zuzuzählen als zu meinen, man dürfe es als rein menschlich geringschätzen; denn man dürfe mit der Gefahr der Sünde nicht spielen[58]. Schließlich ergibt ein Vergleich zwischen der Beschreibung einer *lex pertinens ad divinam legem* und gewissen konkreten menschlichen Gesetzen, die nach Gersons Auffassung wirklich unter Sünde verpflichten, daß er diese menschlichen Gesetze mit der *lex pertinens ad divinam* meint, daß er also der *lex pertinens ad divinam* die Verpflichtung unter Sünde zuerkennt, genau so wie er sie nach dem oben Gesagten als eine Angelegenheit des Glaubens auffaßt. Um diesen Vergleich durchführen zu können, müssen wir freilich das Begriffspaar *lex pertinens* und *impertinens* erst noch etwas näher kennenlernen.

Ein Gesetz ist dann nicht eigentlich göttlich, sondern lediglich zum göttlichen Gesetz gehörig, „wenn es sich aus den Wahrheiten des rein göttlichen Gesetzes nicht ableiten läßt, so diese allein für sich genommen werden, wohl aber dann, wenn man dazu etwas beweisbar(?) Wahres hinzunimmt, das man rechtmäßiger- und vernünftigerweise nicht leugnen kann... oder auch wenn die Folgerichtigkeit der Ableitung nicht evident und auch nicht eigentlich *de fide* ist. Dementsprechend kann ein Schlußsatz, der ein solches Gesetz bezeichnet, nicht eigentlich göttliches Gesetz genannt werden, alldieweil entweder einer der Vordersätze oder die Abfolge der Gewißheit des Glaubens oder der Evidenz entbehren"[59]. Nicht zugehörig zum göttlichen Gesetz dagegen muß man ein Gesetz nennen, wenn man es aus dem göttlichen Gesetz genau so viel und so wenig wie sein Gegenteil ableiten kann[60]. Weiterhin teilt Gerson dann die Gesetze, die nicht eigentlich göttlich, sondern entweder *pertinentes* oder *impertinentes* sind, in vier Gruppen ein; unter diesen bilden die *leges impertinentes*, oder wie es wörtlich heißt, „die Gesetze, welche man aus dem göttlichen Gesetz genau so viel und so wenig wie das Gegenteil davon ableiten kann", die vierte Gruppe[61]. Folgerichtig stellen die drei vorher genannten Gruppen die verschiedenen Arten von *leges pertinentes* dar, von Gesetzen also, die mit dem göttlichen Gesetz mittels einer nicht gut zu verneinenden Wahrheit verbunden sind. Es gehören dazu erstens Gesetze, von denen wir nicht auf Grund des Glaubens Kenntnis haben, obwohl sie von Gott selber bzw. von seinen unmittelbaren Beauftragten stammen, die wir aber auch nicht „ohne Ärgernis und offenkundige Dreistigkeit"[62], wohl ohne Häresie, aber nicht

[58] Opp. III, 42 D.
[59] VSA, lect. 2, cor. 7 (Opp. III, 24 C/D).
[60] A.a. O. (Opp. III, 24 D).
[61] A. a. O. (Opp. III, 25 C).
[62] A. a. O. (Opp. III, 25 A).

ohne Verdacht der Häresie in Abrede stellen können[63]. Es gehören zweitens dazu jene Gesetze, welche aus den göttlichen Gesetzen lediglich mittels einer Behauptung abzuleiten sind, die man „vernünftigerweise und ohne Ärgernis nicht leugnen kann"; auch hier würde die Leugnung den Verdacht der Häresie nach sich ziehen, wenn auch nicht direkt Häresie bedeuten[64]. Es gehören schließlich drittens dazu jene Gesetze, die sich noch irgendwie, wenn auch nicht so sicher wie die Normen der eben genannten zweiten Gruppe, aus dem göttlichen Gesetz ableiten lassen und denen man deswegen um der Reinerhaltung und Sicherung des göttlichen Gesetzes willen nachkommen muß. So kann man wohl wiedergeben, was Gerson zur Charakteristik der dritten Gruppe in etwas längeren Ausführungen schreibt[65].

Was diese verschiedenen Stufen von *leges pertinentes* zum Ausdruck bringen wollen, ist zwar vielleicht etwas kompliziert gefaßt, — dies kommt offensichtlich daher, daß Gerson die aufzugliedernden Gesetze unter dem Gesichtswinkel betrachtet, wie er sie als Sache des Glaubens dartun kann —, aber es ist immerhin klar zu erkennen, nämlich: Es gibt Normen und Gesetze, die zwar nicht unmittelbares Glaubensgut sind, sich aus dem Glaubensgut auch nicht evident ableiten lassen, die man jedoch trotzdem nicht ablehnen kann, will man sich nicht der moralisch sicheren oder wenigstens wahrscheinlichen Gefahr aussetzen, geoffenbartes Gesetz mitzumißachten. Und darum gehören diese Gesetze zum göttlichen Gesetz, sind *leges pertinentes ad divinam legem*. Gerson faßt also den Begriff des zum göttlichen Gesetz gehörigen Gesetzes so, daß es nicht nur in gottgebener Autorität wurzelt, sondern auch inhaltlich die Forderungen des göttlichen Gesetzes betrifft; hiebei besteht die Mindestforderung, wie sie in der dritten Gruppe der *lex pertinens* erscheint, darin, daß ein Gesetz wenigstens wahrscheinlich dem Wachstum der gläubigen Frömmigkeit, also dem Seelenheile dient.

Die gleiche Betrachtungsweise kehrt dort wieder, wo Gerson die schwere Verbindlichkeit an konkreten menschlichen Gesetzen darstellt: sie verpflichten unter schwerer Sünde, wenn sie inhaltlich Werte des göttlichen Gesetzes wiedergeben, oder anders ausgedrückt, eine konkretere Ausfaltung und Ausprägung dessen sind, was das göttliche, geoffenbarte Gesetz enthält. So können wir diese Betrachtungsweise in dem bereits erwähnten 5. Corollarium der 4. Lektion deutlich erkennen, wo Gerson die Verbindlichkeit eines

[63] Mit Bezug auf das singuläre Gesetz, nach welchem Petrus als seinen Nachfolger Clemens einsetzte, heißt es: *Negans ab haeresi se defenderet nec ut talis esset puniendus, sed bene ut protervus et scandalosus et incivilis, et quousque se purgasset aut exposuisset, deberet de haeresi suspectus vehementer haberi et tractari.* (A. a. O.)

[64] A. a. O. (Opp. III, 25 A/B).

[65] A. a. O. (Opp. III, 25 B/C).

menschlichen Gesetzes am Beispiel der Verbindlichkeit von ärztlichen Anweisungen erläutert[66]; ferner in den beiden folgenden Corollarien derselben Vorlesung.

Im 6. Corollarium stellt Gerson zunächst heraus, daß viele Canones überhaupt nicht unter schwerer Sünde verpflichten, weil sie nicht zum göttlichen Gesetz gehören, also *impertinentes*, d. h. vom Standpunkt des göttlichen Gesetzes aus völlig belanglos sind, und man ebenso gut das Gegenteil hätte anordnen können. Dann fährt er, um zu zeigen, wann die Sache sich anders verhält, wörtlich fort:

„Zur Lösung unseres Problems ist zu bemerken, — und entsprechend dieser Lösung will ich alles Gesagte und noch zu Sagende verstanden wissen — daß die gebietenden (affirmativen) Gebote Gottes zwar *ad semper*, aber nicht *pro semper* verpflichten, wie die allgemeine Regel der Lehrer sagt. Sie verpflichten also unter einer gewissen Disjunktion, dies oder jenes zu tun, für diesen oder jenen Augenblick, je nachdem, wie es der Fall mit sich bringt und es nach der Auffassung eines urteilsfähigen Mannes notwendig ist. Wenn z. B. zwei sich vor Hunger in äußerster Not befinden, ich aber nur einem helfen kann, bin ich unter Disjunktion gehalten, dem einen oder dem andern zu helfen, nicht aber beiden zugleich. Und weil nun in der Gemeinschaft der Christen sich gar wenige finden, die es zu beurteilen wüßten, wann man die affirmativen Gebote sicher zu erfüllen hat, darum begrenzen die Vorgesetzten in ihrer Weisheit jene Gebote die von Haus aus nur unter einer gewissen Disjunktion verpflichten, auf eindeutig bestimmte Werke und Zeiten. So will z. B. das göttliche Gesetz, daß man Gott zuweilen äußere Anbetung erweise. Um zu verhüten, daß die Menschen in ihrer Unwissenheit oder Trägheit und Unachtsamkeit sündigen, hat die Kirche eine bestimmte Zeit und Art näher festgelegt, dieses Gebot zu erfüllen, nämlich den Sonntag, die Arbeitsruhe und den Besuch der heiligen Messen. Hat man dies erfüllt, so hat man jenes affirmative Gebot erfüllt. Wenn nun jemand durch Übertretung dieser näheren Bestimmung der Kirche schwer sündigt, dann kommt dies nicht daher, weil die Kirche es so vorgeschrieben hat, sondern weil diese nähere Bestimmung für die Gemeinschaft angebracht war und der Mensch so zum Verächter des göttlichen Gebotes und seiner Oberen[67]

[66] S. bei Anm. 34.

[67] Wenn Gerson hier den Übeltäter nicht nur deswegen der schweren Sünde schuldig spricht, weil er das im Kirchengebot konkretisierte göttliche Gebot mißachtet, sondern auch deswegen, weil er so seine Vorgesetzten verachtet, so meint man zunächst, er stoße damit seine eigene These um, daß nämlich die Verletzung menschlicher Satzung nur insofern Sünde sei, als darin das göttliche Gesetz enthalten ist. Diese allzu offensichtliche Inkonsequenz können wir Gerson nicht gut aufbürden; denn er würde im zweiten Teil des Nebensatzes bejahen, was er im ersten Teil verneint hat: hier sagt er, nicht weil die Kirche es geboten hat, liegt schwere Sünde vor, dort würde er sagen, gerade weil die Kirche es geboten hat, liegt schwere Sünde vor. Der Hinweis auf die mißachtete Autorität muß also anders verstanden werden. Das rechte Verständnis ergibt sich daraus, daß Gerson wohl an eine Übertretung des Gesetzes aus dem Motiv des (formellen) Ungehorsams denkt, welche er immer als Todsünde, d. h. als Verstoß gegen das göttliche Gesetz bezeichnet; man vgl. VSA, lect. 5 (Opp. III, 61 A), lect. 6 (Opp. III, 68 B/69 A); ferner die (nach J. L. Connolly, John Gerson Reformer and Mystic, Louvain-London 1928, 25) für das einfache Volk in französischer Sprache abgefaßte und seinen Schwestern übersandte Abhandlung „De differentia peccatorum venialium et mortalium", consid. 6 (Opp. II, 492 C/D); Quaestiones quaedam cum suis responsionibus (Opp. II, 471 C); Opusculum tripertitum, pars 1, cap. 8 (Opp. I, 433 B/434 A). — Noch zutreffender dürfte eine andere Erklärung sein, nämlich: Gerson konzipiert die unter Sünde verbindliche Gehorsamspflicht des Christen analog zur Gehorsams-

wird, denen er sich freiwillig unterworfen hat oder unterwerfen mußte zum eigenen Wohl und zum Wohl der Gemeinschaft, deren Teil er ist. Freilich werden bei solchen näheren Festlegungen auch manche Dinge hinzugefügt, mehr weil sie geziemend, als um des Gebotes willen notwendig sind. Und man kann hierüber keine Universalregel geben außer der (man möge entscheiden), wie die Billigkeit, die von den Philosophen Epikie genannt wird, es angibt; denn wahr ist das Wort des Psalmes 118, 172: Alle deine Gebote sind billig"[68].

Gerson illustriert hier in typischer Weise den Begriff einer *lex pertinens*, wie er ihn in dem oben genannten 7. Corollarium der 2. Lektion in der zweiten Gruppe entworfen hat[69]. Es handelt sich um ein Gesetz, das man nicht unmittelbar als Glaubensgut anerkennen muß; falls man es aber nicht anerkennt, stellt man damit immerhin eine guterdings nicht umzustoßende Wahrheit — nämlich die von der Notwendigkeit einer näheren Festlegung — in Abrede und erweckt den Verdacht, als ob man die göttliche Pflicht des äußeren Kultes selber leugnen, d. h. einer Häresie huldigen wolle.

Eine weitere konkrete Erläuterung zum Begriff der *lex pertinens* haben wir in dem folgenden 7. Corollarium. Kein Gesetz, so heißt es hier, darf man als heilsnotwendig bezeichnen oder erlassen, das nicht auf einer der vier Stufen des göttlichen Gesetzes liegt. Das Gegenteil führe zu unerträglichen Lasten. Besonders im Bereich der Exkommunikationen *latae sententiae* finde diese Lehre ihre konkrete Anwendung, in dem Sinne nämlich, daß nur eine Exkommunikation, welche die biblischen Voraussetzungen (vor allem bezüglich der Hartnäckigkeit) erfüllt, im Gewissen verpflichtet:

„Wer nämlich die Strafe des ewigen Todes lediglich zur Verhütung zeitlicher Nachteile oder zur Gewinnung politischer Vorteile verhängen will, wem ist der, bitte ich, nicht ähnlich? Doch demjenigen, der eine Mücke von der Stirn seines Nachbarn wegjagen will und dabei in seiner Torheit mit dem Beil nach ihr schlägt und seinem Nachbarn so den Schädel einschlägt. Oder ich möchte ihn demjenigen vergleichen, der eine geringfügige Wunde am Bein seines Pferdes heilen möchte und zu diesem Zweck sofort das Bein amputiert und das Pferd tötet. Einzig und allein eine wirkliche oder anzunehmende hartnäckige Widersetzlichkeit, die es ablehnt, zum Urteil der Kirche zu stehen, ist es darum, die

pflicht des Ordensmannes. Dieser sündigt durch Ungehorsam gegen seinen Obern, wenn immer der Obere eine Verfügung im Rahmen der Regel trifft; ähnlich sündigt der Christ durch Ungehorsam, wenn er das nicht tut, was der Vorgesetzte im Rahmen des das Christenleben bestimmenden evangelischen Gesetzes angeordnet hat, d. h. in Ableitung aus dem göttlichen Gesetz bestimmt; man vergleiche zu dieser Analogie zwischen der Gehorsamspflicht des Ordensmannes und des Christen VSA, lect. 4, cor. 13 (Opp. III, 47 C/D). — Nach dieser Konzeption wird die christliche Gehorsamspflicht von vornherein — im übrigen ganz in Übereinstimmung mit der Auffassung Gersons über den verpflichtenden Charakter des menschlichen Gesetzes — sachlich auf den Inhalt der *regula evangelica professa ab omnibus christianis* (a. a. O.), m. a. W. des göttlichen Gesetzes beschränkt, und es ist verständlich, warum Gerson an der im Text angeführten Stelle den Christen im Falle der Sonntagsentheiligung als Verächter der Autorität bezeichnet und der Sünde schuldig spricht, während er im selben Satz vorher erklärte, die schwere Sünde komme nicht daher, daß die Kirche die Heiligung am Sonntag geboten habe.

[68] Opp. III, 41 C/42 A.

[69] Opp. III, 25 B.

einen christlich sich gehabenden Menschen der Exkommunikation würdig macht; denn wenn er die Kirche zu hören bereit ist, wie könnte er uns dann wie ein Heide und öffentlicher Sünder sein? Ferner ist doch von grundverschiedener Wichtigkeit, von welcher Art die Widersetzlichkeit ist und welchen Schaden sie der Kirche zufügt, für welche Sache und in welcher man sie sich zuschulden kommen läßt; denn schlimmer ist die Widersetzlichkeit in Sachen des Glaubens und der Religion als bei den kleinlichen Fragen des schnöden Geldes, wo es bloß um ein paar Mark geht und wo die Fügsamkeit niemals soviel nützt, als eine Exkommunikation schadet, die von den geistlichen Fürbitten und der Gemeinschaft der Heiligen ausschließt. Weit milder ist da noch ein Prozeß bei einem weltlichen Gericht mit seinen körperlichen oder zeitlichen Strafen, als derjenige, bei dem der kirchliche Vorgesetzte die Seele von Gott, ihrem Leben, zu trennen und dem Satan zum Verderben nicht nur des Fleisches, sondern des Geistes zu überantworten sucht, damit er, fremder Hilfe entblößt, nicht mehr selig werde"[70].

An eine ähnliche Rückführung menschlicher Satzung auf das göttliche Gesetz scheint Gerson auch dort zu denken, wo er in der 6. Lektion den Ursprung der Zölibatsverpflichtung — allerdings nur nebenbei — erörtert. In der Hauptsache beschäftigt ihn da die Frage, was das Ordensleben dem gewöhnlichen Christenleben noch hinzufüge, wenn der Ordensmann seine Regeln trotz seiner Gelübde ohne Sünde und ohne Strafe der Verdammung übertreten darf.

Gerson stellt in seiner Antwort heraus, daß der Ordensmann, abgesehen davon, daß er durch Trotz und Ärgernis in seinem Ordensleben schwer sündigen kann, immerhin bereit sei, sich für seine Regelwidrigkeiten nach dem üblichen Maß der Ordenssatzungen strafen zu lassen[71]. Im Anschluß daran fügt Gerson dann eine Betrachtung ein, welche für die Verpflichtungsfrage menschlicher Gesetze überhaupt wichtig erscheint. Wie kein Ordensoberer, meint er, so können auch keine anderen Vorgesetzten über das übliche Maß hinaus willkürlich Strafe verhängen, und ähnlich könnten sie ihren Untergebenen auch keine anderen schweren Lasten von Festtagen und anderen geistlichen Übungen ohne ihre Einwilligung auferlegen, „außer eine offenkundige und notwendige Förderung des Gottesdienstes würde dies je nach Ort und Zeit heischen". Auch der Zölibat sei in der lateinischen Kirche nicht ohne Zustimmung eingeführt worden und werde den einzelnen nicht ohne ihre Zustimmung auferlegt. Wenn die Kirche darüber hinaus eine trotz des freiwillig übernommenen Zölibates abgeschlossene Ehe verungültigt, obwohl naturrechtlich zum Eheabschluß nur der gegenseitige Konsens erfordert ist, dann sei dazu zu sagen: die Kirche habe dies aus einer Inspiration des sie leiten-

[70] Opp. III, 42 B/D. Man vgl. ebd. cor. 14, in welchem Gerson einige Sätze als Vorschlag zur Reform des Zensurenrechtes aufstellt und im ersten Satz wiederum die Exkommunikation nur bei hartnäckiger Widersetzlichkeit für angebracht erklärt, sonst aber ihre bindende Kraft wegen des Mangels der biblischen Voraussetzungen in Frage stellt (Opp. III, 48 C). Diese Vorschläge wurden auf dem Weg über Pierre d'Aillys Schriften Tractatus agendorum und De reformatione von großem Einfluß auf die Konstitution Ad vitanda Martins V. (P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, 262).

[71] Opp. III, 68 B/69 B.

den Heiligen Geistes erhalten, oder: „der Konsens untersteht, insofern er auch eine Sache von öffentlichem Belang ist, der öffentlichen Autorität, weswegen sie mit Rücksicht auf eine sichere Notwendigkeit oder Nützlichkeit verbieten konnte, daß er (der Konsens) nicht abgegeben werde, und ihn verungültigen, wenn er abgegeben würde. Dies ist ja auch bei den anderen öffentlich belangreichen Willenserklärungen von Verkauf und Kauf offenkundig der Fall"[72]. Daß Gerson hier — offenbar in Anwendung des Grundsatzes: *leges firmantur, cum moribus utentium approbantur* — die Geltung und Reichweite positiver Gesetze von der wirklichen Annahme durch die Gemeinschaft abhängig macht, ist für uns von untergeordneter Bedeutung; daß er dagegen das Gesetz des Zölibates, insofern es den Gelobenden auch gegen seinen Willen zur Ehelosigkeit zwingt, auf göttliche Inspiration[73] oder auf das offenkundige öffentliche Interesse gründet und eine ähnliche Möglichkeit auch für andere gesetzliche Verordnungen anerkennt, ist bedeutsam; denn dies besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß ein im Gewissen schwer verbindliches Gesetz sowohl durch unmittelbare Kundmachung des Willens Gottes, als auch durch den Aufweis der offensichtlichen Notwendigkeit zustandekommen kann. Wie ist dies ohne Widerspruch mit all den Äußerungen zu vereinbaren, nach denen eine Verpflichtung unter schwerer Sünde nur durch das göttliche, bzw. das zum göttlichen Gesetz gehörige Gesetz, nicht aber durch den Willen des Gesetzgebers als solchen bedingt ist? (Wir finden dies übrigens erneut und abschließend in dem Abschnitt betont, der unmittelbar auf die eben zitierte Stelle folgt.) Doch nur durch den Schluß, daß Gerson ein Gesetz als göttlich bzw. als zum göttlichen Gesetz gehörig ansieht, wenn es sich entweder auf eine besondere Inspiration oder auf das offenkundige öffentliche Interesse stützt.

Wenn man neben der allgemeinen These, die dem göttlichen geoffenbarten Gesetz die Verpflichtung unter schwerer Sünde reserviert, beachtet, in welcher Weise Gerson den von Menschen verkündeten Gesetzen die Teilhabe am göttlichen Gesetz ermöglicht, kann man nicht verkennen, daß Gerson im praktischen Ergebnis keine Sonderwege geht. Denn praktisch scheint er von der schweren Verpflichtung in der Hauptsache lediglich die mehr oder weniger willkürlichen menschlichen Bestimmungen auszuschließen. Auch die gebräuchliche Ansicht, welche die Gewissensverpflichtung grundsätzlich vom Willensentscheid des Gesetzgebers — sei es als einem gewissen Instrument Gottes, sei es als einer *conditio sine*

[72] Opp. III, 69 A/70 A.

[73] Eine solche *inspiratio* kommt in der Gesetzeslehre Gersons einer *revelatio* gleich, wie aus lect. 2, cor. 7 hervorgeht, wo *inspirare* und *revelare* als gleichwertig dafür verwendet werden, den übernatürlichen Ursprung eines Gesetzes, d. h. seinen göttlichen Charakter zu kennzeichnen (Opp. III, 24 A). So finden wir auch im Schluß der lect. 6 die Ausdrucksweise, die Vorgesetzten könnten Gesetze *etiam ultra leges divinitus inspiratas* erlassen, aber ohne ihnen die gleiche Verpflichtungskraft verleihen zu können (Opp. III, 71 B).

qua non — abhängig denkt, anerkennt die tatsächliche Gewissensverpflichtung nur, wenn die Dringlichkeit eines Gesetzes festliegt und die Gewissensverpflichtung vernünftigerweise als notwendig anzunehmen ist; auch sie hat keinen Raum für reine Willkürgesetze. Trotzdem bleibt der wesentliche Unterschied der Gersonschen Grundposition zur anderen bestehen.

Die Eigenheit der Gersonschen Position können wir noch indirekt durch einige Züge illustrieren. Gerson will zwischen dem göttlichen und dem rein menschlichen Gehalt der von der menschlichen Autorität erlassenen Gesetze scharf geschieden wissen und vertritt darum mit großem Nachdruck — da das göttliche Gesetz Offenbarungsgegenstand ist — daß man allein von der Theologie aus über den verpflichtenden Charakter der menschlich gesetzten Ordnungen befinden könne. Diese maßgebliche Aufgabe der Theologie kommt Gerson gerade da in den Sinn, wo er von konkreten kirchlichen Gesetzen handelt und ihre Verbindlichkeit von der Vermischung mit dem göttlichen Gesetz abhängig macht. Dabei sieht er darüber hinaus im Mangel an theologischer Schulung zugleich die Ursache dafür, warum die Gesetzgeber die Verbindlichkeit ihrer Verordnungen zum Schaden der Gewissensklarheit so häufig übertreiben. Man könne die Gesetzgeber zwar zuweilen bei wohlwollendem Verständnis von einer Übertreibung freisprechen, aber immerhin sei ihnen eine eindeutige und zurückhaltende Sprache zu empfehlen[74]. Die Theologie soll den Herrschern darum vertraut sein und sie vor solchen Übertreibungen bewahren[75]. Der Theologe seinerseits hat u. U. das Recht, die Mißgriffe der Gesetzgeber im Namen der Wahrheit des Evangeliums aufzudecken und zurückzuweisen[76]. Eine derart betonte Kontrollstellung der Theologie beleuchtet gut die grundsätzliche Einstellung Gersons; denn man kann sie gut verstehen, wenn bei der Frage nach der Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes alles darauf ankommt, das menschliche Gesetz seinem Inhalt nach als göttlich zu erweisen bzw. auf das göttliche Gesetz zurückzuführen.

Ein gleiches gilt von der Behauptung Gersons, daß menschliche Autorität dem göttlichen Gesetz nichts hinzufügen könne — ebensowenig wie dem *depositum fidei*[77]; denn ein solcher Hinweis ist

[74] VSA, lect. 4, cor. 4 (Opp. III, 40 C/41 A). Man vgl. die in lect. 4, cor. 11 ausgesprochene Warnung, alle menschlichen Satzungen gleichwie göttliches Gesetz aufzunehmen, und die daselbst zu lesende Mahnung an die Theologen, *ne sint faciles asserere actiones aliquas aut omissiones esse peccata mortalia* (Opp. III, 44 C/45 B).

[75] VSA, lect. 4, cor. 7 (Opp. III, 42 B).

[76] VSA, lect. 4, cor. 6 (Opp. III, 41 C). Der Kanonist scheint nach dem Urteil Gersons einer ähnlichen Verirrung wie manche Gesetzgeber zuzuneigen; man vgl. lect. 2, cor. 3, wo Gerson es abweist, alle Canones der Päpste dem göttlichen Rechte zuzuzählen und sie geistlich oder göttlich zu nennen, und wo er sagt: *Et hoc loco falluntur et fallunt crebro quidam canonistarum, praesertim in materia, quam tractavimus, et de simonia similiter, ubi spiritualia iudicant illa, quae esse carnalia et materialia nullus nescit* (Opp. III, 20 D/21 A).

[77] VSA, lect. 4, cor. 10 (Opp. III, 44 B); man vgl. ebd. cor. 13 (Opp. III, 47 C/D).

iner Erörterung über die Verbindlichkeit des Gesetzes vor
logisch nur dann am Platze, wenn man diese Verbindlichkeit
em göttlichen Gesetze vorbehalten will. Wir dürfen deshalb darin füglich eine Bestätigung dafür sehen, daß Gerson die Gewissensverpflichtung tatsächlich an das geoffenbarte Gesetz bindet.

Noch ein weiteres ist aus derselben Perspektive heraus zu verstehen, nämlich folgendes: Gerson spricht verschiedentlich wie in einem Atemzug von der Wirkung der kirchlichen Gesetzgebung und jener des kirchlichen Lehrurteils über die Bücher von Heiligen und die Meinungen von Gelehrten, gleich als ob ein kirchliches Gesetz ganz in derselben Linie wie ein Lehrurteil — nämlich als Entscheidung zur Reinerhaltung und Sicherung des Glaubensbesitzes — an das Gewissen des Christen herankomme[78]. Man ist über eine solche Annäherung, ja Ineinssetzung von Lehrurteil und sonstigem Gesetz erstaunt, wenn man nicht erkennt, daß es Gerson wirklich nur darauf ankommt herauszustellen, daß die kirchliche Autorität nicht ohne weiteres eine zu glaubende oder mit dem Glauben notwendig verbundene Wahrheit verkündet, wenn sie ein Gesetz erläßt. Man begreift dies dagegen ohne Schwierigkeit, wenn man zugrundelegt, daß Gerson die Verpflichtung bei Strafe der ewigen Verdammung als Reservat des geoffenbarten Gesetzes betrachtet.

Es kann nach alledem kaum einem Zweifel unterliegen, daß nach der Lehre von De vita spirituali animae den menschlichen Gesetzen keine eigenständige Kraft verliehen ist, im Gewissen zu verpflichten, sondern daß sie ihnen nur zukommt, wenn sie sich inhaltlich auf das göttliche Gesetz zurückführen lassen.

II.

DIE GEWISSENSVERPFLICHTUNG DES MENSCHLICHEN GESETZES IN DEN WEITEREN SCHRIFTEN GERSONS

Die Abfassung der Schrift De vita spirituali animae fällt in die frühen Jahre der Wirksamkeit Gersons[79]. Man kann sich deswegen die Frage stellen, ob Gerson die hier niedergelegte Anschauung von der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes immer festgehalten hat. Tatsache ist, daß Gerson diese Lehre nirgends mehr ausdrücklich wiederholt. Da er diese Anschauung nicht *determinative, sed inquisitive*[80] vorgetragen hat, könnte man dieses Schweigen im Sinne einer Unsicherheit oder eines Abrückens interpretieren wollen. Dies ist jedoch kaum möglich; denn man stößt immerhin auf mancherlei Ausführungen, die auf die Auffassung von De vita spirituali animae bald deutlicher, bald weniger deutlich hinweisen, während man niemals etwas findet, was ihr widerspräche oder sich nicht in ihrem Rahmen erklären ließe.

[78] Man vgl. VSA, lect. 6 (Opp. III, 70 D/71 C); lect. 4, cor. 10 (Opp. III, 43 D/44 B).

[79] S. Anm. 4 und 7.

[80] Man vgl. VSA, lect. 2 (Opp. III, 17 C).

Als einen solchen Hinweis darf man es wohl vor allem deuten, daß Gerson die Zusätze des Wörtchens *pure* oder *proprie* bzw. ähnlicher zu den Ausdrücken *lex divina*, *lex naturalis*, *lex humana*, welche uns in De vita spirituali animae dauernd begegnen und offenkundig die Prärogative des göttlichen Gesetzes — als solche tritt in der Hauptsache die Verpflichtung unter Todsünde hervor — unterstreichen wollen, auch später immer wieder verwendet[81].

Wir finden die Wendung *lex pure humana* z. B. in den, gleich dem Traktat vom geistlichen Leben der Seele in Brügge abgefaßten[82], Lectiones super Marcum[83]: In einem Exkurs über die Beichtpflicht erklärt er, daß man durch rein menschliche Satzung nicht verpflichtet werden könne, eine gemäß der Ordnung des göttlichen Gesetzes getilgte Sünde nochmals sakramental zu beichten und so dem lediglich einmal verpflichtenden göttlichen Gesetz zweimal zu genügen[84].

In seiner vor 1401[85] zur Verteidigung der karthusianischen Abstinenz verfaßten Schrift[86] schreibt er: Die Ordensgewohnheit der karthusianischen Abstinenz müsse, so sehr sie vernünftig und zu billigen sei, dem höheren Gebot der *lex divina*, d. h. der Pflicht der Selbsterhaltung weichen; denn sie stelle lediglich eine *lex pure humana* dar und ihre Bindung leite sich nur *ex constitutione*

[81] Es dürfte beachtenswert sein, daß die Beifügung eines *pure*, *proprie* usw. in den Schriften Gersons, die vor der Abfassung des Traktats VSA liegen, m. W. nicht vorkommt, und zwar gerade auch dort nicht, wo man sie angesichts der später Gerson geläufigen Schreibweise erwarten könnte. Man vgl. De iurisdictione spirituali (aus dem Jahre 1392) (Opp. II, 261/267), wo Gerson darlegt, daß der Hirte seine Gewalt abgeben müsse, wenn sein Bleiben mehr schadet als nützt; diese Forderung ergebe sich u. a. aus dem Dienstcharakter der geistlichen Gewalt; diese sei, wie jedes Beneficium, *propter officium* gegeben, und diese Norm sei *de iure divino et humano* und gründe *sufficienter in virtute naturali, praesupposita veritate fidei* (262 B); ferner jenen Passus, in dem Gerson von der Einheit des Papsttums spricht: Daß es nur einen Papst in der Kirche gebe, müsse als *veritas catholica* gelten, und es entspreche wunderbar *iuri divino, et naturali praesupposito divino*. Ganz anders sei es um die Einrichtung des Kaisertums bestellt; man sei niemals auf bestimmte politische Gesetze und Personen derart verpflichtet, daß man nicht ohne jede Gefährdung je nach der Verschiedenheit der Menschen verschiedene Gesetze haben könnte (Opp. II, 263 D/264 A). Der Ausfall des Zusatzes von *pure* oder *proprie* fällt einem an diesen Stellen ganz besonders deswegen auf, weil Gerson ihn später, wo er von ganz verwandten Sachen spricht, nämlich davon, ob Papst Benedikt XIII. dem Urteil des Konzils von Konstanz zu unterstellen sei, bei den gleichen Wendungen beifügt: man könne zur Rechtfertigung eines Prozesses über Benedikt XIII. verschiedene Gesetze anführen, *quae sunt de iure proprie divino et expresso; immo et de iure proprie naturali, praesupposito divino* (Opp. II, 295 A); es genüge die Berufung auf Mt 18, 15: Wenn dein Bruder wider dich sündigt, usw.; man könne dagegen keinerlei menschliche Satzung ins Feld führen; denn dieses Gesetz sei *de iure divino et de iure proprie naturali, praesupposito divino* (296 A).

[82] Man vgl. den Hinweis im Text der Lectiones in Opp. IV, 213 D; E. Van Steenberghe, Gerson à Bruges (Rev. Hist. Eccl. 31, 1935, 27); J. L. Connolly, John Gerson Reformer and Mystic 102.

[83] Opp. IV, 203/208.

[84] Opp. IV, 218 B/C; man vgl. ebd. 220 B.

[85] Man vgl. Widmungsbrief und Fußnote Opp. II, 715.

[86] Opp. II, 715/730.

pure humana her. Gerson verwendet an dieser Stelle übrigens nicht nur den Ausdruck *lex pure humana*, sondern erklärt ihn auch kurz, und zwar ganz im Sinne seines Traktates De vita spirituali animae — was bei der zeitlichen Nähe der beiden Schriften nicht verwundert; er macht nachdrücklich darauf aufmerksam, daß er von rein menschlicher Satzung als Verpflichtungsgrund spreche: es würden nämlich auch Gesetze erlassen, die nicht nur menschlich seien, sondern im Gegenteil ihre hauptsächliche Begründung und ihre autoritative Kraft aus dem göttlichen Gesetze zögen. Er berührt auch den Einwand, daß alle menschlichen Satzungen nach Lk 10, 16 und Mt 23, 3 in der den Oberen von Gott gegebenen Autorität gründen; er beantwortet ihn jedoch lediglich dahin, daß kein menschliches Gesetz gegen das göttliche verpflichten könne; alle menschlichen Satzungen und Gelübde seien immer mit der Klausel zu verstehen: „soweit sie nicht gegen Gottes Gebot, dessen Ziel die Liebe ist, verstoßen[87]".

Auch in der kurzen Abhandlung De unitate ecclesiastica[88], deren Hauptanliegen es ist zu zeigen, daß zur Beseitigung des Schismas nach göttlichem und natürlichem Recht und auch nach gesunder Interpretation des positiven Rechts ein Konzil abgehalten werden könne, ohne vom Papst berufen zu sein, dient die Wendung *lex pure naturalis* bzw. *divina* Gerson an einer Stelle dazu, das Übergewicht des natürlichen und göttlichen Gesetzes vor dem menschlichen zu unterstreichen: Daß man den beiden streitenden Päpsten, so sagt er, die Obödienz erst wiederherstellen müsse, gleich wie man einen beraubten Räuber nach dem Gesetz erst in sein Recht einsetzen muß, könne mit Rücksicht auf die Einheit der Kirche unbeachtet bleiben; denn es handle sich dabei mehr um eine positive, gerichtliche, nicht aber um eine rein natürliche oder göttliche Satzung[89].

Die Ausdrücke *lex pure divina*, *lex pure naturalis* begegnen uns dann in einigen akademischen Reden vor der Pariser Universität. In einer Collatio pro licentiandis in facultate decretorum[90] entwickelt Gerson vor seinen Hörern, wie sie sich durch die Wissenschaft von den Dekreten und Rechten geheimnisvoll zum Hirten und Bischof ihrer Seelen hingewendet haben[91]. Und zwar hätten sie diese Hinkehr in dreifacher Weise vollzogen, als Hinkehr zu dem im kanonischen Gesetz enthaltenen evangelischen Gesetz, als Hinkehr zu dem darin enthaltenen natürlichen Gesetz und als Hinkehr zu den in den menschlichen Gesetzen enthaltenen vielfältigen Lebenssituationen und Spuren Gottes[92]. Was er so als eine

[87] Opp. II, 719 C/720 B. Es sei angemerkt, daß Gerson im nachfolgenden noch hervorhebt, daß die karthusianische Abstinenz nur bei Strafe durch den Orden, nicht aber unter Todsünde verpflichten will (720 D/721 B).
[88] Opp. II, 113 D/121 C.
[89] Opp. II, 116 C.
[90] Opp. IV, 695 B/702 D.
[91] Opp. IV, 697 A.
[92] Opp. IV, 699 A/702 A.

dreifache Hinkehr zu Gott bezeichne, werde in gebräuchlicheren Wendungen ausgedrückt, wenn man sagt: man müsse bei den Dekreten und Dekretalen genau unterscheiden, was in ihnen rein göttliches Recht, was rein natürliches Recht und was positives oder menschliches Recht sei[93]. Gerson fügt noch hinzu, der behandelte Stoff hätte es nahegelegt und manche hätten es wohl auch erwartet, daß er sich darüber verbreiten werde, „was rein göttliches, rein natürliches und was positives oder menschliches Recht sei, inwiefern durch die dreifache Hinkehr ein lichtvoller Einblick in ihre Stellung gewonnen werden könnte". Dies zu untersuchen sei sehr schwierig, wäre aber für die Erschließung des Rechtes äußerst wertvoll. „Jedoch gestatten dies weder der Ort noch auch der gegenwärtige Festakt noch die erwünschte Kürze. Es ist besser angebracht, diese Sache der schulmäßigen Untersuchung vorzubehalten, wie ich sie ja auch kürzlich in einigen Vorlesungen zu durchleuchten und zu beschreiben versucht habe: — wie es mir geglückt ist, mögen andere beurteilen"[94].

Mit Bezugnahme wohl auf diese Collatio kommt Gerson in einer zweiten Collatio[95] wiederum auf das „eigentlich göttliche Recht" zu sprechen: „Ich erinnere mich, daß ich beim letzten Jubiläum in einem ähnlichen Festakt und anschließend in vielen Vorlesungen über diese Sache gesprochen habe, wobei ich definierte, was eigentlich göttliches Recht ist, was natürliches, was kanonisches..."[96].

In einer weiteren ähnlichen Rede vor der juristischen Fakultät[97] sagt Gerson desgleichen: „Es gibt vier Arten von Dingen, von denen man sagt, sie gehörten eigentlich zum göttlichen und evangelischen Recht"[98], das Strafrecht aber, dessen Satzungen dem göttlichen Recht nicht widersprechen, jedoch ebenso gut anders geordnet werden könnten, sei ein Recht, „welches wir als rein positiv oder menschlich bezeichnen"[99].

---

[93] Opp. IV, 702 A; man vgl. 699 D/700 A.

[94] Opp. IV, 702 C. Wir dürfen in dem zuletzt genannten Satz wohl einen Hinweis auf die Vorlesungen erkennen, deren Niederschlag die Abhandlung De vita spirituali animae ist.

[95] Opp. IV, 703/711.

[96] Opp. IV, 709 A.

[97] Recommendatio licentiandorum in decretis, Opp. IV, 686 B/695 A. Die Ausgabe du Pins vermerkt beim Titel: *facta Parisiis*. Verfaßt ist die Rede nach dem Jahre 1409. Gerson bemerkt nämlich in der consid. 19, daß er den hier entwickelten Gedanken — das positive Recht braucht nicht wie das göttliche für das gesamte Kirchenvolk überall und unentwegt dasselbe zu sein — anderwärts „als besonders zweckmäßig für die Frage der Wiedervereinigung mit den Griechen" hervorgehoben habe (694 C). Er nimmt damit Bezug auf seine Rede De pace et unione Graecorum (Opp. II, 141/153), die er nach dem Konzil von Pisa noch zu Lebzeiten Alexanders V. kurz vor Weihnachten (*in gloriosa sua nativitate, quam proxime celebraturi sumus*, II, 142 A) im Beisein des Königs gehalten hat und wo er in consid. 7 mahnt, um der Union willen auf ein einheitliches Kirchenrecht zu verzichten, soweit nicht Dinge des Glaubens oder des göttlichen Rechtes in Frage stehen (II, 148 A/C).

[98] Opp. IV, 691 A.

[99] Opp. IV, 691 D/692 A.

Auf die eben genannten Vorträge für die juristische Fakultät, sowie auf seine Vorlesungen — damit sind vielleicht diejenigen, die in De vita spirituali animae enthalten sind, gemeint — verweist er in seiner Abhandlung De sensu litterali Scripturae[100], wenn er vom eigentlich göttlichen, eigentlich natürlichen, rein positiven und dem aus mehreren gemischten Recht spricht. Während fast alle Häretiker, so führt er kurz aus, sich gegenüber den kirchlichen Verordnungen auf die Hl. Schrift zurückzögen, möchten oder könnten andere in den Dekretalen und Dekreten das, was eigentlich göttlichen Rechtes ist, nicht unterscheiden von dem, was rein positiven oder eigentlich natürlichen Rechtes oder eines aus mehreren gemischten Rechtes ist. Die Unkenntnis dieser Unterscheidung habe in der Kirche unsägliche Verwirrung geschaffen[101].

Der während des Konstanzer Konzils verfaßte Traktat De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum[102] bringt mehrmals die Formeln *lex proprie divina* bzw. *ius pure divinum* zusammen mit *lex proprie naturalis* sowohl im Traktat selbst[103], als auch in der beigefügten *arbor de origine iuris et legum*[104]. Ebenso kommt die Beifügung eines *proprie* oder *pure* in den gleichfalls zur Zeit des Konstanzer Konzils verfaßten Schriften zur Absetzung Benedikts XIII. (Petrus de Luna) recht häufig vor[105]. Und auch in den Conclusiones am Schluß einer Predigt, die er am Lichtmeßtag 1415 in Konstanz gehalten hat[106], prägt er den Bischöfen ein: Sie müßten bei ihrem Urteil über die Irrtümer das Interesse des Glaubens „jedem persönlichen Vorteil, sowie jeder Überlieferung rein positiven Rechtes" vorziehen[107].

Die Responsa ad quaestiones quatuor[108] reihen die Verbote, auf einem zerbrochenen Altar, mit nicht geweihtem Zingulum usw. zu zelebrieren, unter die Normen, „die rein positiven Rechtes sind"[109], ein.

Schließlich sind noch das Opusculum de contractibus[110] und der Tractatus de nobilitate[111] zu erwähnen, die sich ebenfalls dieser

[100] Opp. I, 1/7.
[101] Opp. I, 3 D/4 A.
[102] Opp. II, 225/260. Der Traktat ist nach dem Konzilsdekret vom 6. April 1415 geschrieben (man vgl. im Titel und 231 C) und trägt zum Schluß den Vermerk: *Magis ad inquisitionem veritatis quam ad determinationem editus et pronuntiatus Constantiae tempore generalis concilii pro parte Cancellarii Parisiensis, anno nativitatis Domini 1417, die 6 Februarii* (255 D/256 A).
[103] Man vgl. consid. 13 (251 B. 252 B. 252 D. 253 A. 255 A/C).
[104] Opp. II, 257/260.
[105] Man vgl. Libellus articulorum theologicorum (Opp. II, 295 A/B. 296 A. 296 B); Articulatio constitutionis Petri de Luna (Opp. II, 300 A).
[106] Opp. II, 281/290.
[107] A. a. O, conclusio 7 (289 C).
[108] Opp. II, 463/470.
[109] Opp. II, 470 A/B.
[110] Opp. III, 165/196. De contractibus ist 1420 auf Bitten der Karthäuser von Savoyen verfaßt (man vgl. 165f).
[111] Opp. III, 208/225. De Nobilitate ist im August 1423 zu Lyon geschrieben (man vgl. 208 C).

Wendung vom rein oder eigentlich göttlichen, natürlichen oder menschlichen bzw. positiven Gesetz bedienen[112].

Der Gebrauch dieser Wendungen, die wir in De vita spirituali so häufig und wie als Signal, der jeweils eigenen Verpflichtungsart nicht zu vergessen, treffen, wird also von Gerson konstant beibehalten.

Als weitere Hinweise auf seine Lehre, daß die Verpflichtung unter Sünde ausschließlich dem göttlichen Gesetze zukommt, muß man es wohl betrachten, wenn Gerson anderwärts ganz ähnlich wie in De vita spirituali animae das, was man unter Sünde zu tun verpflichtet ist, auf eine Stufe mit dem stellt, was man glauben muß; wenn er lehrt, daß der menschliche Gesetzgeber die Verpflichtung, wie sie dem göttlichen Gesetz eignet, nicht über das göttliche Gesetz hinaus erweitern könne, bzw. daß das menschliche Gesetz nicht die gleiche Verpflichtung erzeuge, wie das göttliche; ebenso wenn er darauf zurückkommt, daß im göttlichen Gesetz vier Stufen zu unterscheiden sind und die menschlichen Gesetze in verschiedener Weise zum göttlichen in Beziehung stehen, und wenn er betont, daß göttliches und menschliches Recht reinlich auseinanderzuhalten und der Theologie im Rechtsleben ihr Vorrang zu wahren sei. All dies sind Dinge, die Gerson in De vita spirituali animae in nahe Beziehung zur Frage der Gewissensverpflichtung bringt. Man kann aus ihnen, besonders da sie nicht geschlossen erscheinen, zwar nicht mit Gewißheit erschließen, daß sie mit der Auffassung verquickt sind, nur das göttliche Gesetz verpflichte unter Sünde, aber immerhin scheint dies, zumal wenn sie sich mit anderen Anknüpfungen an De vita spirituali animae verbinden, nahezuliegen. Zu den einzelnen Punkten können wir die folgenden Feststellungen machen.

Einer gewissen Gleichstellung von dem, was man unter Sünde tun und was man glauben muß, begegnen wir in Gersons Tractatus consolatorius de directione seu rectitudine cordis[113]. In der Consideratio 18 spricht Gerson von den verschiedenen Bräuchen (*observantiae*) in der Gottes- und Heiligenverehrung. Diese seien zum Teil erlaubt oder geboten oder auch unerlaubt, je nachdem die Kirche sie anordnet oder verwirft. Andere

[112] De contractibus, pars 1, consid. 2 (167 D); consid. 6 (170 B); pars 2, prop. 16 (182 D/183 A). De nobilitate, opusculum 3 (219 A — man beachte hier den Hinweis auf seine früheren Vorlesungen zur Unterscheidung der verschiedenen Gesetzesarten: *Scis autem, frater, quanto olim studio tam in collationibus quam in lectionibus materiam hanc aperire conati fuerimus*; 221 B. 222 A).

[113] Der Traktat De directione seu rectitudine cordis ist, wie sich aus consid. 13 (Opp. III, 471 B) ergibt, nach De vita spirituali animae, und wie sich aus consid. 15 (471 C) ergibt, nach De meditatione cordis geschrieben. De meditatione cordis wiederum verweist in consid. 6 auf De mystica theologia, De monte contemplationis und De mendicitate spirituali (451 B). Da der Traktat De mystica theologia practica in das Jahr 1407 zu legen ist (J. L. Connolly, John Gerson 297), stammt De directione seu rectitudine cordis aus einer Zeit, die reichlich nach De vita spirituali animae liegt.

Bräuche seien je nach Zweck und Umständen gut oder bös. Es verhalte sich hier ähnlich wie bei den Dingen, die man glauben muß. Man dürfe auch die von der Kirche weder anerkannten noch verbotenen Bräuche keineswegs in Bausch und Bogen billigen, und dies vor allem nicht in einer Weise, daß man den Eindruck erweckt, sie fielen „unter ein Gebot oder sicheren Glauben"; ebensowenig dürfe man sie einfachhin verwerfen, „gerade als ob sie Sünden seien, die in guter Weise nicht geschehen können, und dazu verpflichten, nicht an sie zu glauben"[114].

Der Gedanke, daß der menschliche Gesetzgeber nicht über das göttliche Gesetz hinaus unter Sünde binden kann, scheint in den verschiedensten Äußerungen anzuklingen: So wenn Gerson unter den Sünden gegen die Autorität nicht die einfache Nichterfüllung eines menschlichen Gesetzes, sondern neben eigentlicher Geringschätzung nur die Fälle einer qualifizierten Nichterfüllung nennt[115], oder die einfache Nichtbefolgung eines menschlichen Gebotes — anders als die der göttlichen Gebote — von schwerer Sünde freispricht und nur den formellen Ungehorsam als schwere Sünde verurteilt[116]; oder wenn er es tadelt, dem menschlichen Gesetz eine Verpflichtung gleich wie dem göttlichen zuzuerkennen[117]; so wenn er aus der Unkenntnis der klaren Scheidung zwischen dem rein göttlichen (natürlichen) und dem positiven Gesetz fatalen Irrtum hervorgehen sieht, insofern man nämlich „das Wertvolle nicht vom Wertlosen, das Unerläßliche nicht vom Erläßlichen, das Unveränderliche nicht vom Veränderlichen, das verpflichtende Gesetz nicht vom nicht verpflichtenden, das Notwendige nicht vom nicht Notwendigen usw. trennt, woraus eine ähnliche Täuschung entsteht, wie wenn man Blei nicht von Silber oder Messing nicht von Gold auseinanderhielte"[118]; desgleichen, wenn er im Zwiegespräch des dritten Teils seines Traktats De nobilitate nicht nur die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen rein göttlichem und menschlichen Gesetz betont, sondern dazu noch hinzufügt: die Wahrheit, daß menschliche Gesetze den göttlichen

---

[114] A. a. O. (472 B/C).

[115] Man vgl. Opusculum tripertitum — es gehört zu den ersten religiösen Unterweisungen seiner Schwestern (J. L. Connolly, John Gerson 25) — pars 1, cap. 8 (Opp. I, 433 B/434 A).

[116] Man vgl. De differentia peccatorum venialium et mortalium, consid. 6 (Opp. II, 492 C); Quaestiones quaedam cum suis responsionibus (Opp. II, 471 C). Gerson spricht an diesen Stellen unmittelbar von Befehlen *ex potestate dominativa*, aber er macht zwischen Befehlen *ex potestate dominativa* und *iurisdictionis*, was die verpflichtende Kraft angeht, keinen Unterschied; im Anschluß an die Stelle II, 492 C erinnert er nämlich daran, daß jeder Obere nur im Bereich seiner Zuständigkeit befehlen könne. So könnten weder Bischöfe, noch Äbte, noch weltliche Herren, noch Vater und Mutter einfachhin den Eintritt in einen Orden befehlen (Opp. II, 492 D). Er setzt also Inhaber von Jurisdiktionsgewalt und von väterlicher Gewalt ohne Unterschied nebeneinander.

[117] Man vgl. Recommendatio licentiandorum in decretis, consid. 19 (Opp. IV, 694 B); Collatio pro licentiandis in facultate decretorum (Opp. IV, 702 A).

[118] Collatio pro licentiandis in facultate decretorum (Opp. IV, 702 A).

nicht zuwiderlaufen können, sei selbstverständlich; nicht dagegen so ganz die Wahrheit, daß die menschliche Autorität nicht über das Gesetz des höchsten Gesetzgebers hinaus verpflichten könne[119].

Ein praktisches Beispiel dazu, daß der menschliche Gesetzgeber das göttliche Gesetz nicht erweitern, wohl aber in seinem Rahmen verpflichten kann, haben wir vielleicht in der Gegenüberstellung von Beichtpflicht und Pflicht der Sonntagsmesse, wie sie sich in den Lectiones super Marcum findet und deren Inhalt kurz folgender ist: Mehr als einmal dieselbe Sünde tilgen zu lassen, kann man durch rein menschliches Gesetz nicht verpflichtet werden; denn der kirchliche Vorgesetzte habe kein Recht, zur Beichte zu verpflichten, „außer soweit dies vom göttlichen Recht herkommt", das göttliche Recht verpflichte aber selber schon zur Beichte und zwar zur einmaligen, so daß es für ein weitergehendes menschliches Gesetz keinen Raum mehr läßt. Anders liege die Sache beim Gottesdienst: Das Gesetz, die heilige Messe zu besuchen, gründe zwar im göttlichen Recht, sei aber selbst positiven Charakters, und es bleibe deshalb dem Papst die Möglichkeit, den Besuch der heiligen Messe aus vernünftigen Gründen bald seltener, bald öfter vorzuschreiben[120].

An verschiedenen Stellen stoßen wir weiterhin auf die Lehre, daß man innerhalb des göttlichen Gesetzes vier Stufen und bei den nicht eigentlich göttlichen Gesetzen zwischen den zum göttlichen Gesetz gehörenden und nicht gehörenden unterscheiden müsse, eine Lehre, die Gerson in De vita spirituali animae für die Verpflichtungsfrage sehr bemerkenswert genannt hat. So macht Gerson in der 1408 vor dem königlichen Gerichtshof zu Paris gehaltenen Rede Pro iustitia[121] innerhalb einer kurzen Wiedergabe der Begriffe vom göttlichen, natürlichen, kanonischen und bürgerlichen Gesetz auf die vier Stufen des göttlichen Gesetzes aufmerksam[122]. Damit begnügt er sich allerdings ohne eine weitere Beziehung zur Verpflichtungsfrage herzustellen oder nahezulegen.

Dies ist eher der Fall bei der im Jahre 1409 gehaltenen Recommendatio licentiandorum in decretis[123]. Ihr Zweck ist vor allem, den Hörern darzutun, wie sich die Jurisprudenz im Laufe der Zeiten neben der Theologie als eigene Wissenschaft entwickelt

[119] Opp. III, 219 B.
[120] Opp. IV, 218 B/220 C.
[121] Opp. IV, 642 C/654 B.
[122] Opp. IV, 650 B. Die Rede weist im übrigen noch andere Parallelen zu VSJ auf: IV, 643 B zu III, 31: Gerechtigkeit ist vor allem von Gott auszusagen, da sein Wille wie kein anderer wirklich ewig und beständig ist; IV, 647 A/B zu III, 20 B/C: Das doppelte, zeitliche und ewige Ziel des Menschen hängt mit seiner Doppelnatur zusammen; IV, 650 A, C/D zu III, 28 B/33 B: Begriff und Einteilung von *iurisdictio* und *dominium*.
[123] Opp. IV, 686 A/695 A.

konnte[124]. Es seien sowohl zum natürlichen Gesetz wegen der Sünde und ihrer Folgen als auch zum evangelischen Gesetz wegen der Ausweitung der Kirche und wegen der Widersetzlichkeit der Menschen mehr und mehr positive Gesetze hinzugekommen. Sie zu beherrschen, stehe nicht mehr in der Macht des Theologen, sondern erfordere den Juristen. Im Zusammenhang damit stellt Gerson nun ausführlich dar, welche Stufen das göttliche Gesetz hat und wie die menschlichen Gesetze zum Teil lediglich eine nähere Bestimmung zum göttlichen Gesetz bilden, zum Teil dagegen, nämlich die Strafgesetze, keine solche Beziehung aufweisen, sondern ohne jede Beeinträchtigung des göttlichen Gesetzes durch ganz andere Gesetze ersetzt werden könnten. Diese letzteren seien jenes „Recht, das wir rein positiv oder menschlich nennen"[125]. Unverkennbar rückt Gerson hier einige Punkte in den Vordergrund, die er in De vita spirituali animae ausgesprochen als Kriterien für die Entscheidung über die Gewissensverpflichtung erachtet.

Ein Ähnliches muß man wohl auch von dem Traktat De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum sagen. Auch hier bringt Gerson u. a. zur Darstellung, wie die menschlichen Gesetze zum göttlichen bzw. natürlichen Gesetz in einer engeren oder auch sehr entfernten Verbindung stehen können. Allerdings zählt Gerson dabei weder bei den eigentlich göttlichen bzw. natürlichen Gesetzen, noch bei den menschlichen Gesetzen je vier Stufen auf, wie in De vita spirituali animae, sondern nur je zwei. Doch scheint auch hier die letzte Stufe jener zu entsprechen, welcher in De vita spirituali animae die sogenannten *leges impertinentes ad legem divinam* bzw. *naturalem* zugeteilt sind. Die Stelle sei, weil sie gegenüber De vita spirituali animae eine gewisse Selbstständigkeit und Neuheit der Gruppierung verrät, in den prägnantesten Teilen wiedergegeben:

„Es gibt eigentlich göttliche, eigentlich natürliche und positive oder menschliche Gesetze, die einen davon kanonische oder kirchliche, die andern bürgerliche oder politische. Zwar finden sich wenig Gesetze, die nicht aus einer Anteilhabe der verschiedenen gemischt sind; trotzdem bezeichnet man ein Gesetz nach dem vorherrschenden oder hauptsächlichen Element, welches sich in ihm befindet"[126]. Es folgt die Definition des göttlichen, natürlichen, kanonischen und bürgerlichen Gesetzes, und es wird erwähnt, daß das natürliche Gesetz infolge seiner Offenbarung in das göttliche eingegangen und auf das ewige Ziel hingeordnet ist, daß anderseits das kanonische Gesetz zwar ähnlich wie das göttliche dem ewigen Ziele diene, daß es jedoch „mehr infolge menschlicher Übergabe als durch reine Offenbarung oder natürliche Evidenz" in Kraft sei und erkannt werde[127]. Zur Ableitung des menschlichen Gesetzes vom göttlichen bzw. natürlichen führt er aus: „Man muß sorgfältig auf folgendes achten: Wie bei den spekulativen (Wahrheiten) es erstens natürlicherweise bekannte Prinzipien gibt, zweitens Schlußfolgerungen, die sich evident aus jenen Prinzipien beweisen lassen, drittens Schlußfolgerungen, die aus den vorgenannten Wahrheiten sich

[124] Die Entwicklung der Jurisprudenz erörtert ähnlich die Rede Pro iustitia (IV, 646 C/650 A).
[125] Consid. 11 und 12 (IV, 691 A/692 A).
[126] Opp. II, 251 B.
[127] Opp. II, 251 C/252 A.

nur mit Wahrscheinlichkeit ableiten lassen und nur eine Meinung abgeben, viertens schließlich andere Sätze, die von den ersten Wahrheiten soweit entfernt sind, daß nicht ersichtlich ist, ob sie aus ihnen folgen oder ihnen widersprechen, wie z. B. ob die Sternenzahl gerade oder ungerade ist, so muß man analog auch von den sittlichen Wahrheiten unter einer solchen vierfachen Unterscheidung sprechen. Und dann erhält man entsprechend den beiden ersten Stufen das rein göttliche Recht, wenn es sich um sicher geoffenbarte oder aus den geoffenbarten offenkundig abgeleitete Wahrheiten handelt, das eigentlich natürliche Recht dagegen, wenn man sie mit natürlicher Evidenz erkennt. Entsprechend der dritten und vierten Stufe hat man das kanonische und bürgerliche Recht, nachdem die Autorität des Gesetzgebers hinzugekommen ist, die macht, daß ein sittlicher Satz, der von Haus aus nur wahrscheinlich oder unzugehörig zu den eigentlich göttlichen oder natürlichen Gesetzen ist, Kraft und verpflichtende Gewalt in Hinblick auf eines von den beiden Zielen hat, auf das übernatürliche — und dann ist es kanonisches Gesetz — oder auf das natürliche — und dann ist es bürgerliches oder politisches Gesetz. Es ist jedoch nochmals an das zu erinnern, was schon gesagt wurde und wiederholt wird, daß sich ganz wenig Gesetze finden lassen, die nicht wechselweise ineinandergreifen; aber die Vernunft unterscheidet und trennt sie voneinander"[128].

Mit der Frage der Gewissensverpflichtung hat Gerson ferner die Mahnung verbunden, im menschlich gesetzten Recht das göttliche und natürliche vom rein positiven zu scheiden. Auch dieser Mahnung begegnen wir anderwärts wieder. Man müsse „bei Dekreten und Dekretalen genau zusehen, was in ihnen rein göttlichen, was rein natürlichen, was positiven oder menschlichen Rechtes sei"; die Unkenntnis führe zwangsläufig zu irrtümlichen Verwechslungen, das Wertvolle werde nicht mehr vom Wertlosen, das Aufhebbare nicht mehr vom Unaufhebbaren, das Unveränderliche nicht vom Veränderlichen, das verpflichtende Gesetz nicht von dem, das nicht verpflichtet, das Notwendige nicht mehr von dem nicht Notwendigen unterschieden[129]. Wenn Gerson hier auch nicht ausdrücklich dem rein menschlichen Gesetz die Gewissensverpflichtung abspricht, so ist es jedoch bezeichnend, daß ihm unter anderem wie von selbst die Äußerung in die Feder fließt: Infolge der mangelnden Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Elementes im Gesetz versäume man es, die *lex obligans* von der *non obligans* zu trennen. Eine solche Formulierung wird erst leicht verständlich, wenn man voraussetzt, daß Gerson nach wie vor das menschliche Element vom göttlichen gerade auch wegen der Gewissensverpflichtung geschieden wissen will.

In die gleiche Richtung weisen auch die Motive, die Gerson angibt, warum er überhaupt von dem dreifachen Recht spricht, das im kanonischen Recht zu finden ist. Wie er selbst sagt, ist die Distinktion des dreifachen Rechtes im kanonischen Recht etwas durchaus Gewöhnliches[130]. Wenn er sie aufgreift und als eine dreifache *conversio ad Pastorem et Episcopum animarum* dartut,

[128] Opp. II, 252 B/C.
[129] Collatio pro licentiandis in facultate decretorum (Opp. IV, 702 A); man vgl. Sermo pro pace ecclesiae et unione Graecorum, consid. 8 (Opp. II, 148 D/149 A).
[130] Opp. IV, 699 D/700 A; 702 A.

dann tue er dies, weil er zur emsigen Unterscheidung aufrufen und so die unheilvollen Folgen beseitigen will, die aus der Unkenntnis des Unterschiedes hervorgehen und die er schon namhaft gemacht hat[131]. Er erwähnt die Folgen nur in geraffter Form; doch erinnert diese Zusammenstellung: Unterscheidung tue not, weil sonst gar schlimme Folgen gezeitigt werden, gar sehr an die Sprache von De vita spirituali animae. Der Eindruck, daß er damit auch sachlich an De vita spirituali animae anknüpfen will, wird noch dadurch verstärkt, daß er am Schluß der Collatio für seine Ausführungen augenscheinlich auf die dort niedergelegten Vorlesungen Bezug nimmt[132].

Im Zusammenhang mit der These, daß eine Verpflichtung unter Todsünde lediglich dem göttlichen Gesetze eignet, hat Gerson — mit offenkundiger Spitze gegen eine gewisse Arroganz der Rechtswissenschaft — betont, daß die Theologie im Rechtsleben eine nur zu Unrecht zu mißachtende Bedeutung besitzt, insofern sie nämlich allein das göttliche Element vom menschlichen zu scheiden weiß. Auch diesen Vorrang und diese Aufgabe der Theologie erwähnt Gerson immer wieder. Freilich kann man den Vorrang der Theologie gleich wie den des göttlichen Gesetzes aus verschiedenen Gründen hervorkehren, und es muß nicht immer damit gesagt sein, daß nur die Theologie die Reichweite der Verpflichtung vor Gott richtig erfaßt. Immerhin mag aber der Hinweis auf den Vorrang der Theologie dort als Anknüpfung an De vita spirituali animae und seine Verpflichtungslehre empfunden werden, wo bereits andere Verbindungslinien zu erkennen sind. Dies ist — wenn wir von den kaum echten Regulae morales[133] absehen — in der eben erwähnten und De vita spirituali animae zeitlich nahestehenden Collatio pro licentiandis in facultate decretorum[134] der Fall. Denn hier zeigt Gerson nicht nur die Grundfrage der Theologie auf, das göttliche Gesetz im menschlichen, besonders in Zweifelsfällen herauszufinden[135], sondern hebt nachdrücklich hervor, daß man die Theologie dazu gerade deswegen brauche, weil man sonst in die verhängnisvollsten Irrtümer hineingerät: man werde verpflichtende und nicht verpflichtende Gesetze nicht mehr auseinanderhalten, das Kostbare mit dem Wertlosen verwechseln usw.; es hieße sich die Augen ausstechen, wollte man die Theologie aus der Rechtsbetrachtung ausschalten[136]. Die Anklänge solcher Redeweisen an De vita spirituali animae können nicht gut übersehen werden[137].

[131] Opp. IV, 702 A.
[132] Opp. IV, 702 C.
[133] n. 21 (Opp. III, 81 D).
[134] Opp. IV, 695 B/702 D.
[135] Opp. IV, 700 A/C und 701 C.
[136] Opp. IV, 702 A.
[137] Zum ausdrücklichen Hinweis auf VSA s. bei Anm. 132 und 94.

Ein gleiches darf wohl auch von der Alia collatio pro facultate decretorum[138] gesagt werden; denn auch sie stellt die Aufgabe der Theologie unter einem offenkundigen Hinweis auf De vita spirituali animae heraus: Zwischen der hohen juristischen Fakultät und dem göttlichen bzw. natürlichen Gesetz gebe es keinen Widerspruch und darum dürfe auch zwischen Theologie und Kirchenrecht keine Zwietracht herrschen[139]. Er habe die Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen bei ähnlicher Gelegenheit und in vielen Vorlesungen bereits behandelt, habe erklärt, was eigentlich göttliches Recht, was natürliches, was kanonisches, was ein dazu gehörendes oder nicht dazu gehörendes Recht, und was ein Gemisch aus beiden sei; auch die wechselseitigen Unterschiede und Gemeinsamkeiten habe er dargelegt; die klare Erkenntnis dieser Dinge sei eine ziemlich schwierige, aber äußerst heilbringende Sache und der Mangel dieser Kenntnis führe zu einer unsagbar verderblichen Verwirrung[140]. Zweifellos spielt Gerson mit diesen Worten auf De vita spirituali animae an. Wenn er darum auch hier auf die Aufgabe und den Vorrang der Theologie in der Rechtserklärung zu sprechen kommt[141], dann will er doch wohl auch hierin im Sinn von De vita spirituali animae verstanden sein[142].

So finden wir in den späteren Werken Gersons eine Reihe von Anzeichen, daß der Kanzler von Paris an seiner Auffassung über den Weg, wie menschliche Gesetze der verpflichtenden Kraft vor Gott und Ewigkeit teilhaft werden könen, festgehalten hat.

---

[138] Opp. IV, 703 A/711 D.
[139] Opp. IV, 708 C.
[140] Opp. IV, 709 A.
[141] Opp. IV, 709 C.
[142] Der Vorrang der Theologie vor der Jurisprudenz bzw. des göttlichen Rechts vor dem menschlichen beschäftigte Gerson öfters, besonders auch in seinen Schriften zum großen abendländischen Schisma; die Berufung auf das göttliche Recht bildete ja ein Hauptargument für die Konziliartheorie (man vgl. J. B. Schwab, Joh. Gerson 224f). Die Frage der Gewissensverpflichtung wird dabei nicht mehr berührt, noch auch eine Beziehung zu VSA hergestellt. Man vgl. De modo habendi se tempore schismatis (Opp. II, 3 D); Quaedam excerpta (II, 11 C); Tract. alius de schismate (II, 20 B/C); Sermo habitus Tarraccone coram Papa Benedicto, pars 1, consid. 1; consid. 3; pars 2, consid. 1 (II, 61 B/62 A; 63 C; 69 C/70 A); Acta quaedam de schismate tollendo, prop. 8 und 9 (II, 77 B/C); Disputatio de schismate (II, 80 C); Propositiones utiles ad exterminationem praesentis schismatis (II, 112 C/113 C); Sermo pro iustitia, consid. 1 und 2 (IV, 644 A/C; 647 C/651 A); De unitate ecclesiastica, consid. 2 und 5 (II, 114 D/115 A; 115 C/D); Quatuor considerationes zu De unitate ecclesiae (II, 119 D/121 C); Commonitorium (II, 122 C); Sermo de pace et unione Graecorum, consid. 4 und 7 (II, 146 C/D; 148 A/C); De auferibilitate Papae ab ecclesia, consid. 8 und 11 (II, 213 C/D; 215 B/C); De potestate ecclesiastica et origine iuris et legum (II, 254 B); De nuptiis Christi et ecclesiae, consid. 1 (II, 367 B/368 B); De potestate ligandi et solvendi dialogus (II, 401 C); Sermo de quatuor domibus (III, 1301 A/1302 C); Collatio zu diesem sermo (III, 1314 A/1315 B); Sermo alius de Spiritu Sancto (III, 1253 A/B); De contractibus, pars 2, prop. 9 (III, 179 A).

III.

DIE VERPFLICHTUNGSFRAGE BEI EINZELNEN MENSCHLICHEN GESETZEN

Gerson nähert sich, wie wir oben[143] bemerkten, trotz seiner eigentümlichen Grundthese über die Gewissensverpflichtung eines menschlichen Gesetzes im praktischen Ergebnis jener Ansicht, welche die Gewissensverpflichtung grundsätzlich vom Willen des Gesetzgebers abhängig denkt, die wirkliche Gewissensverpflichtung aber nur dort anerkennt, wo die Dringlichkeit eines Gesetzes feststeht und man gegen die Gewissensverpflichtung vernünftigerweise nichts einwenden kann, die also für reine Willkürgesetze — im Sinne eines: *Sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas!* — ebenfalls keinen Raum hat. Die verschiedenen Wege, auf denen die menschlichen Gesetze nach Gersonschem System zum göttlichen zurückgeführt und seiner verpflichtenden Kraft teilhaft gemacht werden können, lassen in ihrer Weitschichtigkeit dem Gesetzgeber die Möglichkeit, alles, was notwendig und nützlich ist, nicht nur unter irdischer Sanktion, sondern auch unter Sünde zu gebieten. Ein weitergehendes Recht kann man dem Gesetzgeber nicht einräumen, wie immer man erklären mag, woher den menschlichen Gesetzen ihre verpflichtende Kraft zuströmt. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß Gerson, wo er in seinen Werken auf einzelne Gesetze zu sprechen kommt, ihre Gewissensverpflichtung durchaus gelten läßt.

Wir sehen dies bezüglich des bürgerlichen Gesetzes z. B. vor allem in seinem Traktat De contractibus, in dem er die verschiedensten positiv-rechtlichen Irritationen als selbstverständliche Grundlage zur Umschreibung der Gewissenspflicht nimmt[144]. Dasselbe müssen wir bezüglich der kirchlichen Gesetze feststellen. So bei den Gesetzen der Exkommunikation. Zwar hat er in De vita spirituali seiner These — kein Gesetz ist als heilsnotwendig zu bezeichnen oder zu erlassen, das nicht auf einer der vier Stufen des göttlichen Gesetzes liegt — gerade für das Gebiet der Exkommunikation eine besondere Bedeutung beigemessen[145]. Dies verleitet ihn aber keineswegs dazu, der Gültigkeit von Exkommunikationen von vornherein mißtrauisch zu begegnen; er verlangt vielmehr, daß man sich einer Exkommunikation grundsätzlich fügt, um keine schwere Schuld auf sich zu laden. In einer kleinen Abhandlung über die Vorbereitung auf die hl. Messe lesen wir, daß der Priester mit ruhigem Gewissen an den Altar treten darf,

[143] S. S. 23 f.

[144] Man vgl. De contractibus, pars 1, consid. 6 (Opp. III, 170 A/B); consid. 7 (170 B); consid. 9 (171 A); consid. 10 (171 B): hier vertritt Gerson in allgemeiner These die Gewalt des Gesetzgebers, nach vernünftigem Ermessen — nicht willkürlich, wie die folgende consideratio unterstreicht, — Verträge zu verungültigen; dass. in consid. 20 (176 A/B); pars 2, prop. 4 (178 A); prop. 8 (178 D/179 A); prop. 11 (179 D/180B).

[145] VSA, lect. 4, cor. 7 (Opp. III, 48 C); s. Anm. 70.

wenn er moralisch sicher ist, keine Todsünde auf sich zu haben noch sonstwie durch eine Exkommunikation oder Irregularität gesetzmäßig verhindert zu sein[146]. In einem späteren Traktat, der ausdrücklich von Exkommunikationen und Irregularitäten handelt, lehrt er dasselbe; nur dort, wo die Exkommunikation unter Mißbrauch der Schlüsselgewalt ausgesprochen ist, wo etwa ein Papst seine Gewalt *enormissime et scandalosissime* zum Ruin und nicht zum Frommen der Kirche ausüben wollte, brauchte man sich ihr nicht zu beugen[147].

Auch bei anderen kirchlichen Gesetzen umreißt er ihren verpflichtenden Charakter und die Reichweite der Verpflichtung, ohne eigene Wege zu gehen. So beim Fastengebot[148], Abstinenzgebot[149], Gebot der einmaligen jährlichen Beichte[150], Verbot der Kommunion unter beiden Gestalten[151], beim Gesetz, in ungesäuertem bzw. gesäuertem Brot zu konsekrieren,[152] beim Gebot der Sonntagsmesse und des Breviergebetes[153], bei verschiedenen liturgischen Vorschriften[154].

Wollte man von Gerson etwas anderes erwarten, das etwa nach Umsturz oder Außenseitertum aussähe, dann würde man seiner in De vita spirituali niedergelegten Gesetzeslehre eine Konsequenz zumuten, die sie nach Gersons eigener Meinung nicht haben kann und soll. Er will kein Revolutionär oder Außenseiter sein, der die Christen und Staatsbürger leicht und gewissermaßen in der Regel vom Gehorsam unter Sünde entbindet; dafür macht er es zu leicht, ein menschliches Gesetz auf das göttliche zurückzuführen[155], und betont er zu stark, daß es wenig Gesetze gibt, in denen nichts vom göttlichen Gesetz zu finden ist[156]. Er will vielmehr versuchen, das Überkommene zu durchleuchten und womöglich besser zu

---

[146] De praeparatione ad missam, consid. 2 (Opp. III, 324 D/325 A); man vgl. die gleichlautende Stelle mit Verweis auf die eben genannte in Tract. consolatorius de directione seu rectitudine cordis, consid. 37 (III, 478 D); De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum, consid. 2 (II, 228 D).

[147] Circa materiam excommunicationum, irregularitatum resolutio (Opp. II, 422 D/423 D); die Resolution ist nach dem Konstanzer Konzil verfaßt, wie Text II, 423 C erkennen läßt.

[148] Man vgl. Sermo contra superbiam in Dominica I Quadragesimae (Opp. III, 1057 C); Sermo alius in Dominica I Quadragesimae de tentatione (III, 1065 D/1066 B); Sermo in initio temporis Quadragesimae (französisch) (III, 1590 B/C).

[149] Man vgl. Sermo contra superbiam (III, 1060 B).

[150] Man vgl. Opusculum tripertitum, pars 2: De confessione (Opp. I, 445 C).

[151] Man vgl. Tractatus contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie (anno 1417) (Opp. I, 464 B/D).

[152] Man vgl. ebd. (461 A/B).

[153] Man vgl. De differentia peccatorum venialium et mortalium (Opp. II, 494 C/D).

[154] Man vgl. Responsa quaedam ad quaestiones quattuor (Opp. II, 470 A/B); Quaestiones quaedam cum suis responsionibus (II, 474 C); Tractatus contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie (I, 464 B/C).

[155] Man vgl. oben S. 8 f.

[156] Man vgl. VSA, lect. 4, cor. 11 (Opp. III, 44 C); De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum, consid. 13 (Opp. II, 251 B und 252 C).

erklären. Bezeichnend hiefür ist der Schluß seines Traktates De vita spirituali animae: Man mache ihm den Vorwurf, daß man aus seiner langen Abhandlung, aus seinen unverständlichen Reden, die in unkundiger Weise Lehrmeinungen wiedergäben, um nichts klüger sei als zuvor, sobald man an die Einzelfälle herankomme. Er selbst sei durchaus nicht erstaunt, daß man ihm diesen Vorwurf mache, nichts Neues zu bringen. So schwierige Dinge zu klären sei nicht einfach und nichts für Leute, die für Höheres kein Interesse haben. Im übrigen erhebe er auch gar nicht den Anspruch, ungewöhnliche Lehren vorzutragen; er wolle lediglich in seiner Weise die gebräuchliche Lehre, die *communis doctrina* aufhellen[157].

IV.

DIE VERPFLICHTUNGSLEHRE GERSONS UND IHRE BEZIEHUNG ZU PETRUS DE ALLIACO UND DURANDUS A S. PORCIANO

Louis Ellies du Pin gibt in seinem Vorwort zur Ausgabe der Werke Gersons an Hand der Schrift De vita spirituali animae eine kurze Zusammenfassung der Gersonschen Verpflichtungslehre unter dem Titel: „De legis obligatione. An sola lex divina obliget sub poena peccati"[158]. Gegen Schluß dieses Referates äußert du Pin sich, wie in unserer Einleitung erwähnt, dahin, daß sich die Auffassung Gersons auch schon bei Petrus de Alliaco (geb. 1350, gest. 1420) finde; dieser lehre ebenfalls, daß nur die Übertretung des göttlichen Gesetzes Sünde sei; ebenso sei dies die Ansicht des Durandus (geb. um 1275, gest. 1334) gewesen[159]. Diese Behauptung du Pins bedarf, wie wir feststellen mußten, einer Überprüfung und Richtigstellung.

Was Petrus de Alliaco angeht, beruft sich du Pin auf eine Stelle aus Alliacos Abhandlung „Utrum Petri ecclesia lege reguletur", die er im Appendix des ersten Bandes der Werke Gersons abgedruckt hat[160]. Du Pin interpretiert jedoch mit einer solchen Berufung in diese Stelle eine Lehre hinein, welche der Kardinal von Cambrai damit niemals gemeint hat. Der Mißgriff mag daher rühren, daß du Pin eben anscheinend nur diesen kurzen Text Alliacos als Ausgangspunkt seiner Deutung genommen hat. Denn wenn man neben die These Gersons, daß nur das göttliche Gesetz unter schwerer Sünde verpflichtet, den Satz Alliacos stellt, daß kein Gesetz verpflichten kann, wenn der göttliche Wille als schlecht-

[157] VSA, lect. 6 (Opp. III, 70 B/72 D). Man vgl. zur „konservativen" Art Gersons J. B. Schwab, Joh. Gerson 305ff; J. L. Connolly, John Gerson 209. 249. 252. 271. 317. 329.
[158] Opp. I, CXL/CXLII.
[159] Opp. I, CXLI, s. Anm. 5.
[160] Opp. I, 662 C/671 D; die einschlägige Stelle 663 A/B.

hin erstes Gesetz nicht verpflichtet[161], mag man der Meinung zuneigen, es handle sich bei beiden um dasselbe Problem. Man mag dies besonders dann tun, wenn man daran denkt, daß Gerson der Schüler des Petrus de Alliaco gewesen ist und ihm seinen Traktat De vita spirituali animae gewidmet hat[162]. Freilich kann man sich auch schon bei einer solchen thesenhaften Nebeneinanderstellung der Vermutung nicht erwehren, es könnte sich am Ende doch um verschiedene Dinge handeln; denn Petrus de Alliaco bringt nicht das geoffenbarte göttliche Gesetz, sondern den göttlichen Willen als erstes aller Gesetze ins Spiel. Daß diese Vermutung vollauf berechtigt und Alliaco kein Vorläufer der Gersonschen Verpflichtungsthese ist, wird zur Gewißheit, wenn man die von Alliaco an der erwähnten Stelle nur kurz gestreifte Lehre dort untersucht, wo er sie des langen und breiten darlegt, nämlich in seinem Sentenzenkommentar[163], genauer gesagt in den Principia, die er der Sitte gemäß demselben vorausschickt. Auf diese Ausführungen weist Alliaco wohl auch selber hin, wenn er die von du Pin zitierte Stelle mit den Worten: *prout alias declarari*, schließt[164].

Im Rahmen der umfassenderen Frage, ob die neue Lehre Christi das vollkommenste Gesetz sei[165], und näherhin der Frage, ob das Gesetz Christi „in seinen Geboten am meisten richtig" sei[166], stellt Petrus de Alliaco hier die Wahrheit heraus, daß kein geschaffenes Gesetz ohne den Willen Gottes als erstes Gesetz eine Verpflichtung auferlegen kann. Was versteht Alliaco — dies ist für uns der springende Punkt — unter dem göttlichen Willen als erstem Gesetz? Er versteht darunter, kurz gesagt, das unerschaffene, ewige Gesetz, den Gott ewig innewohnenden Akt des Wollens, durch den er die Geschöpfe auf das festlegt, was durch sie geschehen soll.

Wie Gott als Erstursache, so legt Petrus dar, im physischen Bereich die Wirksamkeit der geschaffenen Zweitursachen trägt, so muß im ethischen Bereich der göttliche Wille als erstes Gesetz da sein, sollen die geschaffenen Kräfte (Gesetze) wirken, d. h. verpflichten können. Es muß ja ein einfachhin erstes Gesetz geben, wie es eine schlechthin erste Ursache geben muß. Kein geschaffenes Wesen kann dieses einfachhin erste Gesetz sein; denn wie die geschaffenen Dinge von sich allein aus keine wirkursächliche Kraft besitzen, so haben die geschaffenen Gesetze von sich allein aus keine verpflichtende Kraft; im Römerbrief heißt es deshalb,

[161] *Sicut voluntas divina est simpliciter prima causa in genere causae efficientis, sic ipsa est lex simpliciter prima in genere legis obligantis. Quare sicut nulla secunda causa potest agere ipsa non agente, sic nulla lex potest obligare ipsa non obligante* (A. a. O.).

[162] Man vgl. VSA, Vorrede und Schluß (Opp. III, 1/2; 72 D).

[163] Commentarius in 1um, 3um, 4um sententiarum. Wir zitieren nach der Ausgabe von Straßburg (Argentine) 1490.

[164] Opp. I, 663 B.

[165] Principium in 1 sent., litt. B (fol. a 2ra).

[166] A. a. O. litt. D (fol. a 2rb).

daß es keine Gewalt außer von Gott gibt. Nur der göttliche Wille kann dieses einfachhin erste Gebot sein, das ewige Gesetz nämlich, von dem der hl. Augustinus spricht. Die Stellung des ersten Gesetzes zu den anderen bedingt ferner folgende Erkenntnisse: Wo irgendein Gesetz zu etwas verpflichtet, verpflichtet auch der göttliche Wille dazu, weil es unmöglich ist, daß ein Gesetz verpflichtet, ohne daß das erste Gesetz verpflichtet. Weiterhin könnte das erste Gesetz, absolut gesprochen, auch unmittelbar verpflichten, ohne daß ein anderes Gesetz dazu mitwirken müßte, wie auch die erste Ursache das allein bewirken kann, was sie in Verbindung mit der Zweitursache hervorbringt. Ein geschaffenes Wesen kann dagegen unmöglich Gesetz oder Regel sein außer in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes; denn wie alles Geschaffene seine Ursächlichkeit aus der Erstursache zieht, so erhält es auch seine bindende Kraft von ihr, und wie deshalb keine Ursache der Erstursache entgegen sein kann, so kann auch kein Gesetz wider das erste Gesetz bestehen[167].

Das unerschaffene erste Gesetz könnte, wie gesagt, die Geschöpfe durch sich selbst unmittelbar verpflichten. Die geordnete Macht Gottes bringt es jedoch mit sich, so lehrt Petrus de Alliaco weiter, daß der göttliche Wille sich eines geschaffenen Gesetzes als Mittels bedient, um die vernünftige Kreatur zu verpflichten, d. h. Gott muß der vernunftbegabten Schöpfung seinen Willen kundtun „durch Zeichen, aus denen ihr der verpflichtende göttliche Wille selber bekannt wird"[168]. Dem unerschaffenen ersten Gesetz stehen die geschaffenen Gesetze als Zeichen des göttlichen Willens gegenüber[169].

Zu den verschiedenen Arten der geschaffenen Gesetze als Zeichen des göttlichen Willens gibt Alliaco folgende Übersicht: Es gibt natürliche und übernatürliche Zeichen des göttlichen Willens. Die natürlichen Zeichen werden zum Teil unmittelbar in der Natur vorgefunden, so daß es keiner besonderen Bildung bedarf, um sie zu entdecken; zum Teil muß man sie der Natur mittelbar entnehmen, wie dies die heidnischen Philosophen in ihren Sittenlehren und die Fürsten und Vorgesetzten in ihren Regeln bzw. gesetzlichen Bestimmungen tun. Ebenso stammen manche übernatürliche Zeichen unmittelbar von Gott, insofern Gott bzw. Christus sie in eigener Person geoffenbart hat; andere dagegen

[167] A. a. O. litt. D (fol. a 2vb/a 3ra); man vgl. Principium in 2. sent., litt. D (fol. b $1^{va/vb}$); litt. I (fol. b 2vb); Principium in 4. sent., litt L (fol. c 7rb); ferner In 1. sent., q. 14, a. 3, litt. Q, wo die Rückführung aller geschaffenen Gesetze auf Gott als erstes Gesetz als *derivatio* bezeichnet wird (fol. x $4^{rb/va}$); ferner Utrum conscientia erronea excuset a culpa, consid. 3 und concl. 1, wo die Verankerung der Verpflichtung in Gott auf die Frage des irrigen Gewissens angewendet wird (Opp. Gers. I, 638 A/C).

[168] Principium in 1. sent., litt. K (fol. a 5ra); man vgl. Principium in 2. sent., litt. P (fol. b $4^{va/vb}$), wo er seine Position gegen Einwände verteidigt.

[169] Alliaco erachtet es im Zusammenhang damit für wichtig hervorzuheben, daß man sowohl den göttlichen Willen in sich, als auch seine verschiedenen Äußerungen mit denselben Namen, wie Gebot, Verbot, Rat, Zulassung, Bewirkung bezeichnet (fol. a $5^{ra/rb}$); man vgl. In 1. sent., q. 14, a. 1, litt. B (fol. v 5rb/v 6ra).

wurden durch die Vermittlung eines Engels oder eines Menschen geoffenbart und leiten sich darum nur mittelbar von Gott her; „so das Gesetz des Moses, die Lehre Christi in jenen Stücken, welche seine Apostel und Schüler in seinem Namen gelehrt haben, und ähnlich die vom Heiligen Geist inspirierte Bestimmung der Kirche Gottes"[170].

Bezüglich des Sprachgebrauchs belehrt uns Alliaco im Zusammenhang mit all dem: Der Ausdruck Gesetz wird sowohl auf das unerschaffene Gesetz selbst, als auch auf seine Zeichen, die erschaffenen Gesetze, angewendet. Selbst wenn man ihn aber auf das geschaffene Gesetz einschränkt, umfaßt man damit zuweilen ganz allgemein alles Gesetz, das natürliche, das menschliche, das göttliche, das geschriebene oder das ungeschriebene, zuweilen meint man damit nur das natürliche, dann auch lediglich das geschriebene menschliche Gesetz[171]. Den Ausdruck „göttliches Gesetz" verwendet Petrus de Alliaco sowohl für das unerschaffene erste Gesetz als der Quelle aller anderen Gesetze, als auch für die besondere Art jenes geschaffenen Gesetzes, in dem Gott übernatürlicherweise unmittelbar oder mittelbar seinen verpflichtenden göttlichen Willen kundgibt. Im ersteren Sinn schreibt er, daß alles, was nach menschlichem Gesetz gerecht ist, dies auch nach göttlichem Gesetz sei, und daß deswegen kein bürgerliches und kein kirchliches Gesetz rechtens verpflichtet, wenn es nicht mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt[172]. Im anderen Sinn lehrt er, daß der Ausdruck „göttliches Gesetz" auf das von Gott inspirierte, geschaffene Gesetz, wie das des Moses und Christi, angewendet wird und dabei bald ein bestimmtes göttliches Gebot oder Verbot, bald eine Sammlung von solchen bedeuten kann. Ja wenn man das göttliche Gesetz hier in einem weiteren Sinn nimmt, begreife man darunter nicht nur Gebote und Verbote, sondern auch „Räte, Erlaubnisse, Zeugnisse von geschichtlichen Wahrheiten, Beispiele von nachahmenswerten Taten, Parabeln, Prophezeiungen, Wunder, Sakramente, Versprechen des Lohnes, Androhungen der Strafe und vieles ähnliche" mit ein. Diese Dinge seien allerdings nicht eigentliches Gesetz, sondern nur stärkste Stützen für das Gesetz; aber gerade deswegen rechne man sie unter die Teile „des göttlichen Gesetzes im allgemeinen Sinn"[173].

Aus diesen Ausführungen Petrus' de Alliaco ist klar ersichtlich, daß er von etwas anderem handelt als Gerson in De vita spirituali animae. Wenn letzterer die Verpflichtung unter schwerer Sünde

[170] Principium in 1. sent., litt. L (fol. a $5^{rb/va}$).

[171] A. a. O. litt. M (fol. a $5^{va/vb}$). Diese Stelle kehrt fast wörtlich im Traktat Utrum Petri ecclesia lege reguletur wieder (Opp. Gers. I, 663 B/C), von dem gilt: *Magna huius questionis pars habetur in principio primi sententiarum fere per totum* (Tabula questionum zum Sentenzenkommentar Argentine 1490).

[172] A. a. O, litt. E (fol. a 3rb).

[173] A. a. O. litt. N (fol. a 5vb und f.) Auch diese Stelle ist mit ganz geringfügigen Änderungen in Utrum Petri ecclesia lege reguletur aufgenommen (Opp. Gers. I, 663 C/D).

auf das göttliche Gesetz beschränkt bzw. auf Gesetze, in denen es sich vorfindet, so meint er damit das geschaffene göttliche, und zwar das unmittelbar von Gott geoffenbarte Gesetz, oder im Gedanken Alliacos ausgedrückt, den göttlichen Willen, insofern er in der Offenbarung als Zeichen zum Ausdruck kommt. Dies tritt in seinen Ausführungen unverkennbar immer wieder zutage; und er stellt es von Anfang an klar heraus. Welches ist das Gesetz, das unter schwerer Sünde verpflichtet, lautet seine Frage[174]. Es ist naturgemäß, daß er die Gesetze, die zur Diskussion stehen sollen, nennt. Er nennt und erläutert aber lediglich die geschaffenen Gesetze, das geoffenbarte göttliche, das natürliche und das menschliche Gesetz, und verbreitet sich vor allem ganz ausführlich über die Definition des geoffenbarten göttlichen Gesetzes; das ewige göttliche Gesetz wird nicht erklärt[175]. Dabei definiert er das göttliche Gesetz, von dem er spricht, als geoffenbartes Zeichen der göttlichen Vernunft, und bedient sich so einer Formulierung, die ganz den Geist seines Lehrers Petrus de Alliaco atmet und mit welcher dieser das geschaffene göttliche Gesetz vom unerschaffenen abgehoben hat:

„Das gebietende göttliche Gesetz ist ein echtes, dem vernünftigen Geschöpf geoffenbartes Zeichen, welches die rechte göttliche Vernunft kundtut, die da will, jenes Geschöpf sei gehalten bzw. gebunden, etwas zu tun oder nicht zu tun, und dies um sich würdig zu machen, das ewige Leben zu erlangen und die Verdammnis zu vermeiden... Wir nehmen also Zeichen als Genus; denn Gott verpflichtet die vernünftige Kreatur nicht durch sich allein schon, sondern durch die Kundgabe seiner rechten Vernunft, die diktiert und will, daß die Kreatur so gehalten oder gebunden werde. Und weil diese Kundgabe bald durch gesprochenes Wort, bald durch Schrift, bald durch innere Inspiration geschieht, ist das eine von diesen Zeichen ein gesprochenes, das andere ein geschriebenes und wieder ein anderes ein gedankliches"[176].

Daß Gerson die von ihm gestellte Verpflichtungsfrage nicht durch die Berufung auf das ewige göttliche Gesetz beantworten will und seine Fragestellung sich von derjenigen Alliacos wesentlich unterscheidet, zeigt sich schlaglichtartig besonders im folgenden: Während bei Petrus de Alliaco die Rückführung aller Verpflichtung auf Gott als erstes Gesetz (Erstursache) der Kernpunkt ist, um den sich die verschiedenen speziellen Aussagen gruppieren, spricht Gerson ihr für sein eigenes Problem eine solche Stellung ausdrücklich ab. Er kennt selbstverständlich den Begriff des ewigen Gesetzes[177], kennt die Rückführung aller Sittlichkeit auf das ewige Gesetz[178], aber wenn er nach dem Ursprung der Verpflichtung unter Todsünde fragt, dann erwähnt er diese Rückführung bloß um zu

[174] VSA, lect. 2 (Opp. III, 16 B).
[175] Man vgl. VSA, lect. 2 (Opp. III, 17 C/25 D).
[176] A. a. O. (17 C/D).
[177] Man vgl. VSA, lect. 1, corp. und cor. 11 (Opp. III, 9 C, 13 D/14 A).
[178] Man vgl. VSA, lect. 1, cor. 11 und 12 (Opp. III, 13 D/14 D); lect. 2, cor. 1 (19 D/20 A).

sagen, daß man damit kein eigentlich göttliches Gesetz begründe kann, jenes göttliche Gesetz nämlich, dem er im folgenden die Verpflichtung unter schwerer Sünde vorbehält[179].

Wenn Petrus de Alliaco keine Verpflichtung ohne Verpflichtung durch das göttliche Gesetz entstehen sieht und wenn Johannes Gerson die Verpflichtung unter Sünde nur dem göttlichen Gesetz zuerkennt, dann behandeln sie damit, wie aus dem Gesagten offenkundig ist, verschiedene Fragen. Der Kardinal von Cambrai erörtert das Verhältnis aller geschaffenen Gesetze zum ewigen Gesetz; der Kanzler von Paris untersucht, wenn wir es einmal so ausdrücken wollen, das Verhältnis der geschaffenen Gesetze untereinander, nämlich das Verhältnis der übrigen geschaffenen Gesetze zum geschaffenen göttlichen und zwar geoffenbarten Gesetz; und der Zweck seiner Untersuchung ist, die Reichweite der dem göttlichen geoffenbarten Gesetz einzig und allein zuerkannten Verpflichtung unter Sünde zu umreißen.

Sowenig wie Petrus de Alliaco ist Durandus a S. Porciano ein Gewährsmann für die Verpflichtungslehre Gersons. Wenn du Pin ihn als solchen hinstellt[180], versäumt er es leider anzugeben, mit welchen Lehren des Durandus er diese Auffassung stützen will. Da du Pin unmittelbar im Anschluß an die Behauptung, Durandus habe die Meinung Gersons geteilt, auf Jacques Almain (geb. um 1480, gest. 1515) und seine Stellung zu Gerson eingeht, liegt die Vermutung nahe, daß er seine eigene Behauptung von Almain übernommen hat; dieser aber macht Durandus tatsächlich in seinem Traktat De potestate ecclesiastica et laica[181] zu einem Vorläufer Gersons. In dieser Abhandlung legt Almain sich u. a. die Frage vor, ob der Papst etwas unter Sünde gebieten kann; und er antwortet, die Sache sei umstritten; Gerson vertrete in seiner Schrift De vita spirituali animae die Ansicht, daß die Übertretung des natürlichen und menschlichen Gesetzes als solchen keine Todsünde sei, und diese seine Lehre decke sich mit der Auffassung

[179] VSA, lect. 2, cor. 1 (Opp. III, 19 D/20 A). Wohl macht auch Petrus de Alliaco, wie hier Gerson, darauf aufmerksam, daß die Rückführung aller Gesetze auf Gott als die Quelle aller gesetzgeberischen Gewalt keineswegs zur Folge hat, daß man alle Gesetze als *de iure divino* bezeichnen müsse. Er tut es im Principium in 2. sent., litt. N gegenüber dem Einwand, seine Behauptung, daß alles, was geschöpfliche Autoritäten vorschreiben, auch von Gott vorgeschrieben werde, zwinge zu dem Schluß, daß jede Verpflichtung göttlichen Rechtes sei (fol. b 4ra). Man vgl. Principium in 3. sent., litt. K/L (fol. c 2vb/c 3rb). Alliaco lehnt diesen Schluß jedoch ohne den Akzent und die Blickrichtung Gersons ab. Er will lediglich verhindern, daß man seine These vom Zusammenhang aller Gesetze mit dem ewigen Gesetz zu einer Begriffsverwirrung mißbraucht. Gerson will nicht eigentlich dies, sondern er hat die begriffliche Klärung des göttlichen Rechtes notwendig, um die Verpflichtung unter schwerer Sünde genauer umgrenzen zu können.

[180] Opp. Gers. I, CXLI; s. Anm. 5.

[181] Expositio circa decisiones magistri G. Occam super potestate summi pontificis: De potestate ecclesiastica et laica, in Opp. Gers. II, 1013/1120 nach der Niederschrift eines Schülers von J. Almain (II, 1119).

des Durandus[182]. Almain begnügt sich nun freilich ebenfalls mit dieser einfachen Behauptung und unterläßt jeden Hinweis auf etwa in Frage kommende Belegstellen. Er zitiert zwar in seiner nachfolgenden summarischen Zusammenfassung des Gersonschen Gedankengangs[182a] Durandus noch einmal, aber hier referiert er lediglich eine Zitation, die sich bei Gerson in De vita spirituali selber findet und in der Gerson auf die Ansicht des Durandus über die Macht, rein innere Akte zu gebieten, als eine im Ausgangspunkt verwandte Sache anspielt. Um es genauer zu sagen, bezieht sich Almain auf De vita spirituali, lect. 4, cor. 1[183]. Gerson führt in diesem Corollarium Durandus als Wortführer der theologischen Meinung ein, daß der menschliche Gesetzgeber keine inneren oder verborgenen Akte befehlen könne und die sakramentale Beichte darum von der Kirche nicht direkt, sondern nur indirekt vorgeschrieben sei. Gerson beruft sich auf diese Lehre nicht, als ob sie dasselbe besage oder beträfe wie seine Verpflichtungslehre, sondern weil sie von einem Grundsatz ausgeht, den er in analoger Weise auf seine Verpflichtungslehre anwenden will. Es ist der Grundsatz, daß der Gesetzgeber nichts gebieten kann, was er nicht abzuurteilen vermag; und Gerson wandelt ihn, wie wir früher gesehen haben[184], ab in den Grundsatz: Der Gesetzgeber kann nicht unter einer Strafe verpflichten, die er nicht selber vollziehen kann. Gerson benennt Durandus also lediglich als Zeugen einer Sache, die ihm analog begründet zu sein scheint. Auch Almain macht keine Andeutung, daß er diese Zitation Gersons in einem anderen Sinn auffaßt. Es ist deshalb kaum anzunehmen, daß er diese Lehre von den inneren Akten meint, wenn er schreibt: „Gerson sagt: Keine Übertretung des natürlichen oder menschlichen Gesetzes ist, insofern es ein natürliches oder menschliches Gesetz ist, eine Todsünde. Und dieser Satz ist konform zu den Aussagen des Durandus[185]". Er muß sich damit wohl auf andere „Dicta" des Durandus berufen wollen. Da er sie nicht näher angibt, kann man sich vermutungsweise wohl fragen, worauf er anspielen will.

Vielleicht meint Almain eine Stelle aus dem 2. Buch des Sentenzenkommentars, die einen gewissen Gleichklang mit dem eben aus Almain genommenen Satz von Gerson aufweist[186]. Sie befindet sich in dist. 24, q. 5[187]. In dieser Quästio handelt Durandus davon, ob in der *sensualitas* Todsünde sein könne, d. h. ob die

[182] q. 1, cap. 11 (Opp. II, 1048 C/D).
[182a] Opp. II, 1048 D/1049 B.
[183] Opp. III, 38 B/C, s. Anm. 33.
[184] S. S. 9 f.
[185] Opp. II, 1048 C/D.
[186] J. Almain, geb. um 1480, gest. 1515 zu Paris, hat wohl die dritte Redaktion des Sentenzenkommentars von Durandus benützt, deren Erstdruck 1508 in Paris erfolgte (F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[11], Berlin 1928, 518), zu einer Zeit, da Almain selber kaum erst ins Lehramt eingetreten war (LThK I, 285).
[187] Ausgabe Antverpiae 1567, fol. 173rb/vb; wir zitieren nach dieser Ausgabe.

unwillkürlichen Regungen des sinnlichen Begehrens Todsünde oder läßliche Sünde seien. Seiner Antwort schickt Durandus eine kurze Erläuterung des Begriffes der Todsünde und der läßlichen Sünde voraus: Sünde sei die Abweichung von einem Gesetz; Todsünde werde im Bereiche eines jeden Gesetzes jene Sünde genannt, die mit dem Tod bestraft wird. Tod bedeute an sich den Verlust des körperlichen Lebens, werde sinnvoll aber auch auf den Verlust der seligen Schau, des ewigen Lebens, angewandt. Bei den Theologen, die von den menschlichen Werken handeln, insofern sie vom göttlichen Gesetz beherrscht werden, bedeute Todsünde ein Vergehen, das den endgültigen Verlust der göttlichen Schau verdient. Eine Todsünde in diesem Sinne könne es in der *sensualitas* nicht geben, weil der Wille über ihre Regungen überhaupt keine oder wenigstens keine vollkommene Herrschaft besitze. Damit hat Durandus die Hauptfrage beantwortet. Er fügt jedoch noch eine Ergänzung bei, die für uns vor allem von Interesse ist. Er schreibt nämlich: „In der niederen Vernunft kann es niemals eine Todsünde geben außer infolge der Zustimmung oder Nachlässigkeit der höheren Vernunft". — Unter Vernunft versteht Durandus die diskursiv verfahrende Denkfähigkeit; diese bildet die höhere Vernunft, wenn sie ihre Erkenntnis aus geoffenbarten Prinzipien, niedere Vernunft, wenn sie ihre theoretische oder praktische Erkenntnis aus natürlich erkannten Prinzipien ableitet; der Grund dieser Rangordnung ist, „weil das, was man durch die Offenbarung erhält, an Würde höher steht als das, was man natürlicherweise erkennt"[188]. — Daß man nur unter Mitwirkung der höheren Vernunft, d. h. auf Grund von Offenbarungserkenntnis Todsünde begehen kann, legt er dann, wie folgt, dar:

„Man verdient die Strafe eines Gesetzes nur durch eine Sünde, die man gegenüber dem Gesetz begeht — Röm 2: ‚Die im Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden'. — Nun ist der ewige Tod, d. h. der Verlust der göttlichen Schau und die Strafe der Hölle eine Strafe, die allein dem ewigen oder Glaubensgesetz, das man durch die Offenbarung besitzt, eignet; denn die Strafe eines Gesetzes überschreitet die Kenntnis des Gesetzes nicht. Über die Seligkeit und Hölle gewährt aber kein anderes Gesetz als das des Glaubens eine Kenntnis. Darum macht sich niemand durch Sünde der Hölle schuldig, außer insofern er gegen das ewige Gesetz oder Glaubensgesetz sündigt. Jede solche Sünde geschieht jedoch infolge der Zustimmung oder der Nachlässigkeit der höheren Vernunft; denn ihr allein ist es eigen, auf das Glaubensgesetz zu achten. Also usw. Eine Bestätigung hiefür liegt im folgenden: Das Gesetz berücksichtigt nicht nur Strafen zur Bändigung der Bösen, sondern auch Belohnungen zur Berufung der Guten. Nun verdient aber niemand, indem er Gutes tut, das ewige Leben, außer er ist geleitet vom Gesetz des Glaubens. Also verdient auch niemand, wie schlecht er auch handle, den ewigen Tod, d. h. den Tod der Hölle, außer unter dem Gesetz des Glaubens. Ich meine aber ein unter dem Gesetz des Glaubens Sein nicht etwa allein der Zustimmung nach, wie es bei den Gläubigen vorliegt, sondern der Verpflichtung nach, in welcher Art alle unter dem Gesetz des Glaubens stehen, auch Juden und Heiden; es wird auch niemand entschuldigt, wenn er nicht glaubt, sobald er die Glaubenspredigt gehört hat oder hören hätte können, und sie verachtet hat. Denn es gibt niemand, dem

[188] In 2. sent., d. 24, q. 4, corp., n. 4 (fol. 172vb/173ra).

Gott, wenn er das Seine tut, nicht jenes Glaubensgut offenbaren würde, ohne das es kein Heil gibt, sei es, daß er es ihm selber eröffnet, sei es, daß er ihn durch äußeren menschlichen Unterricht belehren läßt"[189].

Man kann wohl zugeben, daß diese Sätze einen gewissen Gleichklang mit den Aussagen Gersons haben. Man kann aber trotzdem nicht verkennen, daß sie von sich aus weder notwendig im Sinne Gersons verstanden werden müssen, noch leicht so verstanden werden können. Denn wenn man genau hinzusieht, besagen sie unmittelbar nicht, daß nur die Vergehen gegen diejenigen Gesetze Todsünde sind, welche Gott selber als heilsnotwendig geoffenbart hat, sondern sind viel allgemeiner gehalten und lassen sich ungezwungen dahin verstehen, daß niemand ohne Wissen der Offenbarung der Hölle verfällt, wie niemand ohne Glauben in den Himmel kommt. Erst im geoffenbarten Gesetz ist die Sanktion der Hölle wie des Himmels ausgesprochen, und darum verpflichtet nicht jedes irgendwie erkannte Gesetz, sondern nur das im Licht des Glaubens erkannte Gesetz bei Strafe der Hölle, und erst wenn der Mensch unter dem Gesetz des Glaubens steht, verdient er durch sein böses Tun die ewige Verdammnis. Solange er bar jeder Offenbarung ist, macht er sich, so schlecht er auch handeln mag, der ewigen Verdammnis im übernatürlichen Sinn nicht schuldig. Nur dies können wir mit strikter Notwendigkeit dem Text entnehmen, der also, um es kurz zu formulieren, mit Sicherheit nur besagt: Um Todsünde zu begehen, muß man die Gesetzesverpflichtung formell im Lichte der Offenbarung erkennen; nicht aber: Um Todsünde zu begehen, muß man eine Gesetzesverpflichtung vor sich haben, die darüber hinaus auch materiell (inhaltlich) in der Offenbarung niedergelegt ist. Und dies müßte gesagt sein, wenn es im Sinne Gersons verstanden werden sollte.

Wir finden auch sonst bei Durandus keinen Anhaltspunkt, daß er die verpflichtende Kraft des menschlichen Gesetzes so, wie später Gerson, konzipiert und die Verpflichtung unter ewiger Strafe ausschließlich dem geoffenbarten göttlichen Gesetz vorbehalten hätte[190]. Im Gegenteil kann man ihn, wo er von der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes spricht, kaum anders verstehen, als daß er auch dem menschlichen Gesetz unmittelbar die Macht zuerkennt, unter schwerer Sünde zu verpflichten. Wir wollen dafür nur auf einige Züge hinweisen.

[189] In 2. sent., d. 24, q. 5, corp., n. 9 (fol. 173va/^{vb}). Dies ist vielleicht auch die Stelle, auf welche Gerson anspielt, wenn er zum göttlichen Gesetz die Beziehung zum ewigen Leben und die Offenbarung fordert und hinzufügt: *Memini me legisse in Durando, quod si nulla fuisset facta revelatio homini de sua beatificatione supernaturali aut damnatione, non incurrisset peccatum faciens seipsum reum damnationis aeternae, et ita nullum fuisset peccatum mortale* (VSA, lect. 2, Opp. III, 19 B).

[190] Gerson hätte die Übereinstimmung mit Durandus sicher nicht unerwähnt gelassen; denn er beruft sich gerade in der Vorlesung über die Quelle der schweren Verpflichtung in Einzelpunkten auf Durandus (s. S. 11 Anm. 33; S. 46f mit Anm. 189); um wieviel mehr würde er ihn als Zeugen für die Hauptthese genannt haben.

Verschiedentlich lehnt Durandus bei positiven Gesetzen die Verpflichtung unter schwerer Sünde ab, und begründet seine Ablehnung einzig und allein damit, daß der menschliche Gesetzgeber nach seiner Ansicht nicht unter schwerer Sünde verpflichten wolle. Die gottesdienstliche Gemeinschaft mit einem, den die Kirche ausgeschlossen hat, so lehrt er z. B., sei Todsünde, weil sie direkt gegen das ausdrückliche Gebot der Kirche verstoße. Nicht so die bürgerliche Gemeinschaft; wenn jemand diese nicht übertreibt und darum in keiner Weise die kirchliche Autorität zu mißachten sich unterfängt, sondern lediglich aus Takt und Höflichkeit heraus gewisse Beziehungen aufrechterhält, begehe er keine Todsünde; denn es sei seine Überzeugung, daß die Kirche für eine so geringfügige Gemeinschaft, die nicht zur Verachtung der Kirche gereicht, keine solche Schlinge zu legen die Absicht habe[191]. Das Fastengebot der Kirche verpflichte grundsätzlich unter schwerer Sünde[192]. Kinder, Kranke usw. brauchten es jedoch nicht zu beobachten; denn — und diese Art der Entschuldigung ist um so sprechender, als sie nicht unmittelbar aus der Notlage usw. abgeleitet wird — jedes Gebot verpflichte immer nur gemäß der Intention des Gebietenden. Die Intention der Kirche gehe beim Fastengebot aber dahin, die Reizungen zur Sünde abzustellen und die Natur zu bewahren. Weil das Fasten den Kindern schadet, sei es offenkundig nicht die Absicht der Kirche, sie zu verpflichten[193]. Was das eheliche Recht angeht, könnte die Kirche die Forderung der ehelichen Pflicht in gewissen Grenzen verbieten und so unerlaubt machen; sie tue es auch während der heiligen Zeiten. Wiederum betont aber Durandus, sei es nach seiner Auffassung keine Todsünde, den ehelichen Verkehr trotzdem zu fordern; denn die Kirche habe nicht die Absicht, mit ihrem Verbot ihren Gläubigen eine Schlinge zu legen; dies wäre der Fall, wenn sie die Forderung der ehelichen Pflicht für solche Zeiten streng verpflichtend verbiete[194]. Durandus macht es also grundsätzlich von der Intention des Gesetzgebers abhängig, ob ein menschliches Gesetz unter schwerer Sünde verpflichtet oder nicht; er verweist dafür in keiner Weise darauf, daß man dies dem göttlichen Gesetz entnehmen müsse.

Ein weiterer Punkt, der erhärtet, daß menschliche Gesetze nicht nur als Wiedergabe des göttlichen Gesetzes, sondern schon in ihrer Eigenheit, menschliches Gesetz zu sein, unter Sünde verpflichten, kann im folgenden gesehen werden. Nach der Lehre des Durandus ist die sittliche Eigenart (*species moralis*), unter welcher menschliche Gesetze binden, immer nur die des Gehorsams; und wer sich gegen das menschliche Gesetz verfehlt, sündigt durch Ungehorsam, nicht aber auch durch eine Sünde anderer

[191] In 4. sent., d. 18, q. 5, corp., n. 8 (fol. 348va/^{vb}).
[192] In 4. sent., d. 15, q. 9, corp., n. 6 (fol. 334rb/^{va}).
[193] In 4. sent., d. 15, q. 10, corp., n. 4 und 5 (fol. 334vb/335ra).
[194] In 4. sent., d. 32, q. 1, corp., n. 4 und 9 (fol. 375ra/^{va}).

sittlicher Art, außer der Gegenstand des Gebotes wäre schon vorher von sich aus geboten oder verboten gewesen. Durandus spricht also dem menschlichen Gesetz — NB. nicht nur dem Befehl aus sog. väterlicher Gewalt — die spezielle Verpflichtung des Gehorsams und nur diese zu. Aber diese spezielle, gerade durch das Gesetz bedingte Verpflichtung ist ihm eine Verpflichtung vor Gott und dem Gewissen und mit Rücksicht auf das ewige Heil, genau so wie diejenige des natürlichen und göttlichen Gesetzes. Denn erstens erwähnt er keinen diesbezüglichen Unterschied zwischen der durchs menschliche Gesetz und der durchs göttliche Gesetz begründeten Gehorsamspflicht; zweitens, was wichtiger ist, nennt er als Beispiel eines lediglich bei Sünde des Ungehorsams verpflichtenden Gebotes das kirchliche Fastengebot; von ihm lehrt er aber an anderer Stelle ausdrücklich, daß seine Verletzung wie die Verletzung des göttlichen Gesetzes Todsünde sei.

Im einzelnen führt Durandus die hier gestrafft zusammengefaßte Lehre in 4. sent., dist. 25, q. 5, n. 8 und 9, und dist. 15, q. 9, n. 1 bis 9 aus. In der erstgenannten Quästio untersucht er, ob ein kirchlicher Oberer von Simonie entschuldigt werden kann, wenn er ein einfaches Kanonikat oder eine Pfründe ohne Seelsorge oder heilige Weihe verkauft. In den Abschnitten 8 und 9 befaßt er sich dabei mit der Anschauung, daß etwas Simonie in doppelter Art sein könne, entweder von sich aus oder infolge eines gesetzlichen — d. h. gemäß dem Kontext: kirchlichen — Verbotes. Diese Unterscheidung, die sich mit den Begriffen der Simonie göttlichen und kirchlichen Rechtes deckt, lehnt Durandus ab. Das kirchliche Verbot begründe aus sich allein höchstens eine Sünde des Ungehorsams, aber nicht der Simonie. Denn erstens sei man sich nicht einig, daß man anders als durch Ungehorsam sündigt, wenn man nicht etwas an sich Schlechtes, sondern lediglich Verbotenes tut; das ganze Wesen des Sündhaften liege hier einzig und allein in der Übertretung des Verbotes und nicht in der Natur der Tat; die Übertretung des Verbotes ergebe aber nur eine Sünde des Ungehorsams. Zweitens könne ein Verbot die Natur der Dinge nicht ändern; wo keine geistliche Sache sei, könne ein Verbot sie nicht schaffen; wo darum von Natur aus kein Verkauf eines geistlichen Gutes gegen ein irdisches vorliegt, werde er auch durch kein Verbot begründet. Durandus gibt dazu noch die folgende Illustration: Mehrmals am Tage zu essen, sei an sich nicht unerlaubt; infolge eines gesetzlichen Verbotes sei es aber an Fasttagen verboten; wer an Fasttagen mehrmals ißt, sündige jedoch lediglich durch Ungehorsam. Lügen sei von sich aus läßliche Sünde; wenn der Vorgesetzte zu lügen verbietet, bedeute eine Lüge über eine einfache Lüge hinaus nichts anderes als eine Sünde des Ungehorsams. Und so verhalte es sich ganz allgemein: Das von einem Menschen ausgehende Verbot begründet immer nur eine Sünde des einfachen Ungehorsams über das hinaus, was in der Sache selber liegt. Daß man im äußeren Rechtsbereich trotzdem Hand-

lungen, die an sich gar nicht simonistisch sind, mit der Strafe der Simonie belege und sie dementsprechend auch mit dem Namen der Simonie bezeichne, sei eine andere Sache[195].

Die q. 9 der dist. 15 widmet Durandus der Frage, ob das kirchliche Fasten geboten oder nur empfohlen sei. In seiner Antwort weist er zunächst auf die verschiedenen Zwecke hin, um derentwillen die kirchlichen Oberen ein Fastengesetz im Interesse des allgemeinen Besten erlassen können. Was das vierzigtägige und anderes durch die Kirche eingesetztes und allgemein gebräuchliches Fasten angeht, so habe man in ihnen ein verpflichtendes Gebot vor sich, und zwar derart, daß es Todsünde sei, sie ohne Not und Grund zu brechen. Denn die Satzungen der Oberen seien als Gesetz einzuhalten und die Verächter kirchlicher Gewohnheiten genau so, wie die Übertreter der göttlichen Gesetze zu strafen. Zu diesen Satzungen der Oberen, der Päpste nämlich, und zu diesen Gewohnheiten gehörten die genannten Fasten. Ihre Mißachtung müsse also wie die eines göttlichen Gesetzes gestraft werden, und diese sei Todsünde. Wer demnach ohne Not und Grund das Fasten bricht, begehe eine Todsünde. Außerdem seien die Fastengesetze nicht in der Form von Ermahnungen, sondern von Dekreten erlassen; die Übertretung von Dekreten werde aber mit Amtsenthebung geahndet, d. h. mit einer Buße, die Todsünde voraussetzt. Also falle das Fasten unter ein schwer verpflichtendes Gebot. Weiterhin verpflichte das Abstinenzgebot unter Todsünde, dementsprechend auch das Fastengebot, da es mit dem Abstinenzgebot eine einheitliche Satzung bildet[196].

Durandus erkennt, wenn wir uns im Verständnis der angeführten Lehren nicht täuschen, dem menschlichen Gesetzgeber zweifelsohne die Möglichkeit zu, unter Todsünde zu verpflichten, und zwar mit einer Verpflichtung, die in ihrer sittlichen Art gerade durch die gesetzgebende menschliche Autorität bestimmt, nämlich nur Gehorsamsverpflichtung ist; ob eine solche Verpflichtung eintritt und wie schwer sie ist, hängt grundsätzlich von der Intention des Gesetzgebers ab. Solche Positionen lassen die Annahme als ungerechtfertigt erscheinen, als ob Durandus dem menschlichen Gesetzgeber die Gewalt, unter Sünde zu verpflichten nur zuerkännte, wenn er das göttliche Gesetz verkündet.

Zwei Dinge, welche man hiegegen vielleicht noch einwenden könnte, sollen nicht unerwähnt bleiben. Das erste betrifft die analoge Bedeutung, die nach Durandus dem Begriff der Todsünde eignet; das zweite einen Text, in dem Durandus dem Naturgesetz die Verpflichtung unter Todsünde zu versagen scheint.

Durandus sieht in dem Wort Todsünde analoge Begriffe vereint: man bezeichne innerhalb eines jeden Gesetzes als Todsünde, was gemäß dem betreffenden Gesetz den Tod verdient; und inner-

[195] In 4. sent., d. 25, q. 5, corp., n. 8 und 9 (fol. 366rb).

[196] In 4. sent., d. 15, q. 9, corp., n. 4/6 (fol. 334$^{rb/va}$); man vgl. ebd. n. 8 und 9 (fol. 334vb).

halb eines jeden Gesetzes gebe es Gebote und Verbote, die zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft unentbehrlich seien und mit dem unwiderruflichen Ausschluß aus der Gemeinschaft bestraft würden, und andere Gebote und Verbote, die lediglich zur besseren Entfaltung des Gemeinschaftslebens dienten; gegen die ersteren sich zu verfehlen, sei Todsünde, gegen die letzteren läßliche Sünde[197]. Ohne Zweifel unterscheidet hier Durandus zwischen verschiedenen Bedeutungen des Wortes Todsünde, und wie aus den angegebenen Texten erkennbar ist, vor allem zwischen Todsünde im theologischen und im bürgerlichen-rechtlichen Sinn: Todsünde im theologischen Sinn verdient den ewigen Tod, Todsünde im bürgerlich-rechtlichen Sinn verdient den leiblichen oder bürgerlichen Tod. Man könnte daraus den Schluß zu ziehen versucht sein, daß Durandus in der Verletzung von menschlichen Gesetzen eine Todsünde im bürgerlich-rechtlichen Sinn sieht, wenn er sie eine Todsünde nennt. Dieser Schluß wäre jedoch unberechtigt. Denn wenn Durandus ohne weiteren Zusatz von Todsünde und läßlicher Sünde spricht, d. h. wenn er bald hier, bald dort im Laufe seiner Abhandlungen die Frage stellt, ob etwas Tod- oder läßliche Sünde sein, nimmt er Tod- und läßliche Sünde immer im theologischen Sinn. Dies wird uns z. B. besonders deutlich gemacht in der dist. 42 des 2. Buches, wo er sich *ex professo* mit dem Thema befaßt, was Sünde ist, welches die Hauptsünden sind, welches der Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden ist. Ohne weiteres steht für Durandus mit dieser Fragestellung nur die Sünde im theologischen Sinn als eigentliches Thema zur Debatte. Wohl streift er bei der Erklärung von Todsünde und läßlicher Sünde auch ihren bürgerlich-rechtlichen Sinn, aber er tut dies lediglich zur Illustration des theologischen Sinnes dieser Begriffe[198]. Wenn Durandus hier, wo er sich *ex professo* mit dem Begriff der Sünde auseinandersetzt, als eigentlichen Gegenstand nur die Sünde im theologischen Sinn zur Debatte stellt, dann ist dies ein Zeichen, daß er wie alle Theologen mit dem Wort Sünde die Sünde im theologischen Sinn meint, wenn er nichts anderes beifügt. Durandus sagt uns auch selber, daß man bei einem Theologen gar keine andere Redeweise erwarten darf. Er sagt uns dies in der bereits erwähnten q. 5 der dist. 24 des 2. Buches. Hier schickt er der Hauptlösung der Frage, ob in der *sensualitas* eine Todsünde liegen könne, eine kurze Skizze des Unterschieds von Todsünde und läßlicher Sünde voraus, wobei er mit einigen Worten auch auf die doppelte, nämlich die theologische und die bürgerlich-rechtliche Bedeutung dieser Ausdrücke, Todsünde und läßliche Sünde, eingeht. Er schließt seine Begriffserklärung mit dem

[197] In 2. sent., d. 24, q. 5, corp., n. 7 (fol. 173va) und d. 42, q. 6, ad 1, n. 12 (fol. 203$^{ra/rb}$); man vgl. d. 42, q. 7, corp., n. 5 (fol. 203va); in 4. sent., d. 33, q. 2, corp., n. 10 (fol. 377vb); d. 46, q. 2, corp., n. 5 (fol. 408$^{rb/va}$).

[198] q. 6, ad 1, n. 12 (fol. 203$^{ra/rb}$); q. 7, corp., n. 4 und 5 (fol. 203$^{rb/va}$); q. 8, ad 2, n. 9) (fol. 204ra).

bezeichnenden Satz: „So also nennt man bei den Theologen, deren Sache es ist, die menschlichen Werke zu betrachten, insofern sie vom göttlichen Gesetz beherrscht werden, Todsünde diejenige Sünde, durch die jemand verdient, der göttlichen Schauung endgültig beraubt zu werden, läßliche aber diejenige, die eine solche Strafe nicht verdient"[199]. M. a. W. heißt dies, daß für den Theologen der Ausdruck Todsünde und läßliche Sünde theologischen Sinn hat, wenn er ihn ohne Zusatz gebraucht. Es ist deshalb selbstverständlich, daß Durandus bei speziellen Fragen, z. B. bei der Frage, ob das kirchliche Fasten im strengen Sinn geboten ist, Todsünde ohne weiteres im theologischen Sinn nimmt und lehrt: Die Übertretung der angeordneten Fasten sei Todsünde, weil diejenigen, welche die Satzungen der Oberen und die allgemeinen Gewohnheiten mißachten, sich ganz derselben Strafe schuldig machen wie diejenigen, welche die göttlichen Gesetze übertreten[200].

Wenn Durandus eine bürgerlich-rechtliche Ausdeutung der Worte Todsünde und läßliche Sünde kennt, kann man daraus also nur zu Unrecht schließen, er sehe als Theologe in dem Gehorsam, den das menschliche Gesetz fordert, lediglich eine Bindung bei Strafe zeitlicher Nachteile oder des zeitlichen Todes, nicht aber eine übernatürliche Bindung vor dem Forum Gottes[201].

Die andere oben genannte Schwierigkeit, daß nämlich Durandus dem natürlichen Gesetz die Verpflichtung unter Todsünde abzuerkennen scheint, könnte aus einer Stelle in 4. sent., dist. 33, q. 2 erhoben werden. Durandus ventiliert hier die Frage, ob die einfache *fornicatio* eine Todsünde ist. In seiner Antwort zeigt er zunächst auf, daß die einfache *fornicatio* der Natur der Sache nach gewiß Sünde ist; daß sie auch schwere Sünde ist, ergebe sich aus dem göttlichen und menschlichen Recht; daß sie, wie manche meinen, ihrer Natur nach schwere Sünde ist, nimmt Durandus nicht an; denn Todsünde sei etwas, was den zeitlichen oder ewigen Tod verdient; die einfache *fornicatio* verdiene nach dem natürlichen Gesetz nicht den zeitlichen Tod; das natürliche Gesetz sage nämlich darüber nichts aus, und es erwähne auch den ewigen Tod nicht. Nur aus dem an verschiedenen Stellen ausdrücklich niedergelegten göttlichen Recht gehe dieSchwersündhaftigkeit hervor[202]. Darf man den Satz: *lex naturalis nihil dicit* (vom zeitlichen Tod) *nec nominat aliquid de morte aeterna*, dahin verstehen, daß Durandus dem natürlichen Gesetz die Verpflichtung unter Todsünde ab-

[199] n. 7 (fol. 173va).

[200] In 4. sent., d. 15, q. 9, corp., n. 6 (fol. 334va).

[201] Würde Durandus im Gehorsam gegen das menschliche Gesetz als solches nur eine diesseitig sanktionierte Pflicht sehen, dann würde man es auch schwer verstehen, daß er in der letzten Distinktion des zweiten Buches ohne jeden Hinweis auf diesen grundsätzlich nur diesseitigen Charakter der bürgerlichen Gehorsamspflicht erklärt, der Christ müsse selbst einem ungläubigen weltlichen Herrscher nicht nur aus Furcht vor der Strafe, sondern wegen des Gewissens gehorchen (d. 44, q. 3, corp., n. 4 und 6, fol. 206$^{rb/va}$).

[202] In 4. sent., d. 33, q. 2, corp., n. 10 (fol. 377vb).

spricht, und dies wiederum nach Gersonscher Auffassung so erklären, daß die natürlichen Gesetze lediglich deswegen unter Todsünde verpflichten, weil Gott sie ausdrücklich seinem positiv göttlichen Gesetz einverleibt hat? Dazu reicht er kaum aus, selbst wenn man ihn ohne den Zusammenhang liest, in dem er steht. Im Zusammenhang erklärt er jedoch nichts anderes, als daß man im natürlichen Gesetz keinen Anhaltspunkt hat, um die Sünde der einfachen *fornicatio* als Todsünde zu bezeichnen. Er spricht also nur von dem Sonderproblem der *fornicatio* und glaubt, daß ihre innere Verderbtheit sich mit natürlichen Erkenntnissen nicht so hoch veranschlagen lasse, daß man von Todsünde sprechen könne. Nicht schon auf Grund der Natur, sondern erst auf Grund der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments stehe fest, daß die *fornicatio* schwere Sünde ist[203].

Durandus lehrt, um unsere Ausführungen kurz zusammenzufassen, also wohl, daß der Mensch sich ohne Kenntnis der Offenbarung durch seine bösen Werke der ewigen Verdammnis sowenig schuldig macht, wie er sich ohne ihre Kenntnis durch seine guten Werke den Himmel verdient; er behauptet jedoch weder damit noch sonst irgendwo, daß man sich nur durch solche bösen Werke der Verdammnis schuldig machen kann, die einem geoffenbarten göttlichen Gesetz bzw. einem inhaltlich damit zusammenhängenden Gesetz widersprechen. Durandus ist als Vorläufer des Gersonschen Verpflichtungsbegriffs nach dieser Seite hin nicht in Anspruch zu nehmen.

Abschließend müssen wir also sagen, daß die Auffassung von der Verpflichtung des menschlichen Gesetzes, wie sie der Kanzler von Paris in De vita spirituali niedergelegt hat und zeitlebens festgehalten zu haben scheint, weder von Petrus de Alliaco noch von Durandus a S. Porciano vorgelegt wird. Das Urteil Louis Ellies du Pins bedarf darum einer Richtigstellung. Gerson scheint seine Auffassung auch von keiner anderen Seite übernommen

[203] Durandus läßt das Argument, die *fornicatio* widerspreche dem geordneten Gebrauch der Zeugungsfähigkeit, weil sie ohne die dauernde Bindung von Mann und Weib geschieht und deshalb die naturgemäße Zeugung und Erziehung nicht gewährleistet, nur insoweit gelten, als es die Sündhaftigkeit der *fornicatio* im allgemeinen erweisen soll (a. a. O., n. 7, fol. 377va). Als Beweis für die Schwersündhaftigkeit scheint es ihm unzureichend gewesen zu sein. Über den Grund dieser Auffassung gibt er uns keinen näheren Aufschluß. Vielleicht müssen wir ihn im folgenden erkennen: Eine ihrer Art nach nur läßliche Sünde liegt nach Durandus dort vor, wo die notwendige Ordnung lediglich in ihrer Vollkommenheit, nicht aber einfachhin mißachtet wird (man vgl. in 2. sent., d. 42, q. 6, corp., n. 12, fol. 203$^{ra/rb}$). Bezüglich der einfachen *fornicatio* aber heißt es, daß sie auf den Zweck der Zeugung zwar hingeordnet sein kann, ihm jedoch nicht voll und ganz entspricht (In 4. sent., d. 33, q. 2, corp., n. 7, fol. 377va). Es scheint naheliegend, daß Durandus die so gekennzeichnete Verkehrtheit der *fornicatio* nur als Gegensatz zur schicklichen Vollkommenheit der notwendigen Naturordnung, nicht aber zur Ordnung schlechthin betrachtete und so darin nur den Begriff der läßlichen Sünde verwirklicht sah.

zu haben. Wenn er nach eigenem Bekenntnis zwar auf des hl. Bernhard De praecepto et dispensatione[204] aufbaut, aber seine Ansicht nicht *determinative*, sondern nur *inquisitive* vortragen will, besonders wo er sich nicht auf frühere Lehrer berufen kann[205], dann ist es verständlich, daß man bei früheren Theologen von seiner Lehre nichts findet.

[204] Migne PL 182, 857ff.
[205] VSA, lect. 2 (Opp. III, 17 B).

DIE PROBLEMSTELLUNG IN DER MITTELALTERLICHEN JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE VOR MAIMUNIDES

Von Dr. Kurt Schubert, Wien

Das Verhältnis von Glaube und Wissen bildete das wichtigste Problem der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie. Nur innerhalb seines Rahmens sind alle anderen Probleme zu verstehen, die je nach den geistigen Voraussetzungen der einzelnen Philosophen dieses Problem nuancieren und differenzieren. Handelt es sich wie z. B. bei Sa'adja im Grunde genommen um einen Rationalisten, so steht bei ihm die Attributenlehre, die Frage nach dem Wie der Gottheit, an beherrschender Stelle. Ist der Philosoph hingegen Traditionalist wie Jehuda hal-Lewi, wird er diese Frage zwar auch stellen, aber von ganz anderen Gesichtspunkten aus. Nach seiner Meinung müssen die Menschen Gott mit verschiedenen Namen nennen, nicht um ihn zu definieren, sondern um zu ihm beten zu können. Für einen solchen Menschen ist der sich an Israel offenbarende heilsgeschichtliche Prozeß mindestens ein gleich großes Problem wie die Attributenlehre für Sa'adja. Jehuda hal-Lewi wollte sich selbst verstehen, inwieweit er Jude war, während Sa'adja, Ibn Gabirol, Maimunides u. a. die Selbsterkenntnis anstrebten, inwieweit sie Träger einer Intelligenz waren[1]. Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie ist also im Grunde genommen die gleiche, die auch noch uns heutige Menschen bewegt, wenn auch unsere Antworten teilweise auf ganz anderer Ebene liegen. Auch wir wissen, daß wir insofern Gott ähnlich sind, als wir der übrigen vegetativen und animalischen Schöpfung unähnlich sind, und daß die Gabe der Gottähnlichkeit in uns kein Freibrief, sondern Verpflichtung zur Verantwortung ist. In unsere Hand ist es gegeben, die Gottähnlichkeit, die ein *criterium inseparabile* des menschlichen Wesens ist, zur Grenze ihrer selbst zu bringen, d. h. heiligmäßig zu leben, oder durch die Sünde an dieser Möglichkeit Verrat zu üben. Mit anderen Worten: Wir wissen, daß wir uns im Erkennen dieser Möglichkeit von der übrigen Schöpfung unterscheiden, daß eben dieses Erkennen die Gottähnlichkeit ausmacht.

Die Aktualität des gegenseitigen Verhältnisses von Glaube und Wissen in der gesamten mittelalterlichen Religionsphilosophie hatte zwei Hauptursachen. Erstens bestanden nebeneinander vier Offenbarungsreligionen: Christentum, Judentum, Islam und parsischer Dualismus, die ihrerseits in zahlreiche sich bekämpfende Sekten zerfielen. Jede dieser Gruppen berief sich auf ihre Offenbarung, um den Wahrheitsgehalt ihrer Lehre zu erweisen. Zweitens

[1] Maimunides, Führer der Unschlüssigen I, 53, definierte die Weisheit schlechterdings als die Erkenntnis seiner selbst: *Hachokhma hassagath'asmo.*

kamen, durch die christlichen Syrer vermittelt, in diese Welt der theologischen Dispute und Auseinandersetzungen im Orient des 8. und 9. Jahrhunderts Schriften der griechischen Philosophie, vor allem aristotelischer, platonischer und neuplatonischer Prägung. Somit trat zum Glaubenskriterium der wahren Offenbarung das des Verstandes. Dieser wurde als der beste, der einzig wahre Glaube erachtet, bei dem Vernunfterkenntnis und Offenbarungsglaube letzthin auf dasselbe Ziel hinauslaufen. Somit wurde die Ratio zum Gradmesser für den Wahrheitsgehalt des Glaubens. Andererseits aber war der Glaube auch so stark, daß er sich der Vernunft nur bediente, um seinen Wahrheitsgehalt vernunftgemäß und daher überzeugend zu erweisen. Das Streben nach Identität von vernunftmäßig erkennbarer und geoffenbarter Wahrheit war die Ursache des Problems von Glaube und Wissen.

Während für Philo und zum Teil für das rabbinische Judentum die Identität von Weltgesetz und geoffenbartem Gesetz als Grundlage für eine alles umspannende Orthopraxie im Zentrum ihrer Problematik stand, so für das mittelalterliche Judentum die Identität von Glaube und Vernunft. Während bei Philo und im Rabbinismus der Akzent auf der sinnvollen und der kosmischen Ordnung entsprechenden Handlung lag, lag er im Mittelalter auf dem Akt des dieser Handlung zugrunde liegenden Glaubens selbst, der erst als sinnvoll und vernunftgemäß erwiesen werden sollte, woraus natürlich ebenfalls ein Leben streng nach den „geoffenbarten Vernunftgesetzen" folgte.

Die von den Arabern methodisch entlehnte und jüdisch weiterentwickelte mittelalterliche Religionsphilosophie hatte etwa folgende Struktur. Was geoffenbart ist, ist Wahrheit. Was ich erkenne, ist, soferne mein Erkennen ein richtiges ist, auch Wahrheit. Daher ist einerseits die Offenbarung ein Kriterium für die Richtigkeit der Vernunfterkenntnis geworden, und andererseits auch die Vernunfterkenntnis für die Richtigkeit der Offenbarung. Der Glaube war wesentlich darauf reduziert, daß die jüdische Offenbarung geglaubt und daher mit Mitteln der Logik verteidigt wurde, und die anderen Offenbarungen nicht geglaubt und mit denselben Mitteln der Logik bekämpft wurden. Daß dabei die Bereiche von zugleich Gewußtem und zugleich Geglaubtem nicht genügend scharf auseinandergehalten wurden, liegt klar auf der Hand[2]. Dies führte Maimunides zur Auffassung des Wortes *'emuna*, „Glaube", im Sinne von *ha'amana*, „für wahr halten" „für wahr erweisen"[3]. Nach seiner Auffassung genügt es nicht, eine Sache nur mit dem Munde zu bekennen, sondern man muß sie sich auch vorstellen

[2] Im Islam war die Entwicklung eine ähnliche, wie die mit der Reaktion des Jehuda hal-Lewi verwandte Reaktion des Mystikers Ghazali gegen den reinen Rationalismus erkennen läßt. Im Bereich der Kirche sei nur an die Auseinandersetzung zwischen Abälard und St. Bernhard erinnert.

[3] Im Anschluß an die verbale Hiph'il-Bildung *he'emin* „er glaubte".

können[4]. Maimunides, der hier energisch der Auffassung von Wesensattributen Gottes entgegentritt, nimmt im selben Zusammenhang auch gegen den christlichen Trinitätsglauben Stellung. Der Christ sagt nach Maimunides mit Worten zwar die Einheit Gottes aus, hält ihn aber für wahr als eine Vielheit. Unmittelbar im Anschluß an diese Polemik definierte Maimunides den Glauben näher: Es gibt keinen Glauben, dem nicht ein sich Vorstellen vorangeht. Der Glaube (*'emuna*) ist nämlich das Fürwahrhalten (*ha'amana*) von etwas Vorgestelltem, das außerhalb des Verstandes liegt, als ob es innerhalb des Verstandes vorgestellt wäre. Wenn nun der Glaube ein solcher ist, daß man sich das Gegenteil des Geglaubten auf keine Weise vorstellen kann und im Verstande kein Raum zur Widerlegung des Geglaubten übrigbleibt, und sein Gegenteil einem vollkommen unmöglich scheint, erst dann ist es ein wahrer Glaube.

Die Definition der Glaubensgewißheit bei Maimunides unterscheidet sich in der rationalistischen Überbetonung der verstandesmäßigen Seite grundsätzlich von der Begriffsbestimmung der *certitudo fidei* bei Thomas von Aquin. Wenn Maimunides erst dann einen Glauben als wahr gelten läßt, wenn der Verstand sich das Gegenteil des Geglaubten in keiner Weise vorstellen kann, so unterscheidet er sich schon dadurch vom hl. Thomas, der zwar auch von einem *assensus intellectus ad id quod creditur* sprach, aber wissensmäßig bestimmte Gewißheit und Glaubensgewißheit scharf auseinanderhielt. *De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione .... de ratione scientiae est quod id quod scitur existimatur impossibile aliter se habere .... id quod fide tenetur, per fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere.* Als Beispiel für die Unvereinbarkeit von zugleich Gewußtem und zugleich Geglaubtem führt Thomas das von Maimunides beanstandete Trinitätsdogma an. *De Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus.* Gerade an diesem Dogma erweist sich für Thomas die Unterschiedlichkeit der *certitudo scientiae* und der *certitudo fidei*. Der Mensch kann nach Thomas wohl vom nämlichen Ding Glauben und Wissen haben, aber nicht unter dem nämlichen Gesichtspunkt. Die Erweisbarkeit von Gottes Einheit, Unteilbarkeit und Unkörperlichkeit fällt für ihn unter den Gesichtspunkt des forschenden Wissens, die Überzeugung von seiner Dreipersönlichkeit in einer göttlichen Natur unter den Gesichtspunkt des geoffenbarten Wissens, des Glaubens[5].

Die Vorstellung von der Identität der geoffenbarten und der wissensmäßig erkennbaren Wahrheit bewog Maimunides in seinem „Führer der Unschlüssigen" von drei Wissensbereichen zu sprechen,

[4] Führer I, 50: Die Sache, die man sich in der Seele vorstellt, muß man als eine solche für wahr halten (=glauben), wie man sie sich vorstellt.

[5] Summa theologica II, IIae, 1, 4 und 5.

die nicht nur einander ergänzen, sondern in gewissem Sinne sogar eine Einheit sind, indem ein Wissensbereich die Voraussetzung und notwendige Vorbedingung für den jeweils höheren bedeutet. Als unterste Stufe nennt er die *sapientiae disciplinares*, die wie der Name schon sagt, erlernbar sind und über die Übereinstimmung herrscht. Die beiden höheren Stufen umfassen die *sapientiae naturales* und die *sapientiae spirituales*, die Maimunides in den beiden talmudischen Begriffen *ma'ase bereschith* und *ma'ase merkabha* angedeutet glaubte[6]. Diese letzten beiden Wissensbereiche berühren sich für Maimunides an manchen Punkten. Einen wie den anderen kann der Mensch nur unvollkommen und nach langem Studium erfassen, während *in disciplinaribus* vollständige Gewißheit erlangt werden kann und die *sapientiae disciplinares* zu den Anfangsgründen der Wissenschaft überhaupt gehören. So sagt er: Die Gebiete, in denen Verwirrung herrscht, sind überaus zahlreich *in spiritualibus*, etwas weniger *in naturalibus* und überhaupt nicht *in disciplinaribus*[7]. Gerade die Tatsache aber, daß der Mensch nur nach langem Studium, nur mit besonderer Begabung und nur nach einem langen mußevollen Leben zur Betrachtung von Dingen kommt, die sich mit Gottes Wesenheit beschäftigen, bewog Thomas zur Annahme, daß göttliche Wahrheiten erstmals geglaubt werden müssen, auch wenn sie bei fehlerloser Forschung verstandesmäßig erkennbar sein sollten[8].

Obwohl Maimunides von der Vereinbarkeit von zugleich Gewußtem und zugleich Geglaubtem überzeugt war, äußert er sich doch schon in der Einleitung zum ersten Buch des Führers der Unschlüssigen äußerst vorsichtig über die Erkennbarkeit an sich: „Glaube ja nicht, daß diese gewaltigen Geheimnisse (gemeint sind die *sapientiae naturales* und *spirituales*) bis auf ihren letzten Grund auch nur für einen von uns restlos durchsichtig sind. Nicht so! Von Zeit zu Zeit leuchten uns die Erkenntnisse der Wahrheit auf, so daß wir glauben, es sei Tag; dann aber verbergen sie wieder Materie und Alltag, so daß wir wieder in die finstere Nacht zurückfallen, ähnlich dem Zustand, in dem wir schon früher waren. So sind wir wie jemand, dem von Zeit zu Zeit ein Blitz aufleuchtet, der aber selbst in stockfinsterer Nacht wohnt"[9].

Hatte Maimunides nun in das Verhältnis von Glaube und Wissen einigermaßen Ordnung gebracht, so daß die jüdische Religionsphilosophie nach ihm ohne seinen Einfluß nicht denkbar ist, so

[6] Vgl. B. Chag. 11 b ff. *Ma'ase bereschith*„„ Werk am Anfang" genannt nach Genesis I, 1. *Ma'ase merkabha*, „Wagenwerk", genannt nach der Vision Ezechiels (Ez 1). Beide Begriffe waren ursprünglich termini technici der jüdischen Gnosis.

[7] Führer I, 31, vgl. Führer: Einleitung zum 1. Buch und I, 17.

[8] Summa theologica II, II, 2, 4.

[9] Über das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Maimunides vgl. u. a. Fritz Bamberger, Das System des Maimunides, Berlin 1935, S. 12ff; Ben Zion Bosker, Reason and Revelation in the Theology of Maimonides, HUCA XX (1947) 541ff.

war vor ihm dieses Verhältnis gerade jenes Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie, auf dem am wenigsten Übereinstimmung herrschte. Zwischen dem scharfen Rationalismus des Sa'adja und dem entschiedensten Traditionalismus eines Jehuda hal-Lewi hatten so ziemlich alle Richtungen und Ansichten Ausdruck gefunden. Da hier leider der Raum nicht reicht, auch die weniger bedeutenden Vertreter der jüdischen mittelalterlichen Religionsphilosophie zu behandeln, sollen die drei wichtigsten, Sa'adja ben Joseph Gaon, Salomon ben Jehuda ibn Gabirol und Jehuda ben Samuel hal-Lewi als Beispiele näher angeführt werden. Sa'adja als Vertreter der Ansicht daß die Beweisbarkeit einer Glaubenslehre auch das Kriterium für ihre Glaubwürdigkeit und Richtigkeit sei, und dessen System eine Mischung von mittelalterlichem Aristotelismus und arabischem Kalam war[10]; Ibn Gabirol der ein aristotelisch gefärbtes neuplatonisches System vortrug, nach dem das Unerreichbare über seine Wirkungen erreicht, wenn auch nicht vollkommen erfaßt werden kann und bei dem sich das Problem Glaube und Wissen im Rahmen einer neuplatonischen Weltkonstruktion stellt; und schließlich Jehuda hal-Lewi, der die Einmaligkeit des Glaubens in den Vordergrund stellt, da für ihn Glaube mit logischer Spekulation nicht das geringste zu tun hat, und der von Aristoteles her versucht, gegen die Stichhaltigkeit der Philosophie als solcher zu argumentieren[11].

---

[10] Als Abwehr gegen die in der Mu'tazila gepflogene Souveränität den Dialektik entstand im orthodoxen Islam der Kalam, der die Dialektik den geoffenbarten Wahrheiten absolut unterordnete und sie nur dazu benützte, um mit ihrer Hilfe die Glaubenswahrheiten logisch zu beweisen. Näheres siehe im Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, S. 259ff.

[11] Sa'adjas Hauptwerk „Ha'emunoth wehadde'oth" war mir leider weder im Original noch in einer Übersetzung zugänglich. Bei der Behandlung seiner Person und seines Werkes bin ich daher lediglich auf frühere Untersuchungen angewiesen. Ibn Gabirols „Lebensquelle", von der das arabische Original verloren ging, wurde schon im 12. Jh. ins Lateinische übersetzt und beeinflußte die christliche mittelalterliche Scholastik nicht unwesentlich. Diese Übersetzung liegt unter dem Titel „Fons Vitae" in einer kritischen Ausgabe von Clemens Bäumker, Münster 1892, vor. Sämtliche Zitate aus der Lebensquelle, die ich im folgenden bringen werde, stammen aus dieser Ausgabe. An entscheidenden Stellen konnte ich auch noch in die Rückübersetzung ins Hebräische Einblick nehmen, die unter dem Titel „Meqor chajjim", besorgt von Jakob Blobstein, Jerusalem 1926, erschienen ist. Im Anschluß an diese Übersetzung wurden auch die in Paris 1859 von Munk zum ersten Mal veröffentlichten Auszüge aus der Lebensquelle, gemacht von Schem tobh ibn Falaqera im 13. Jh., abgedruckt. Die Poesie Ibn Gabirols liegt in drei von Bialik und Rawnitzki musterhaft herausgegebenen Bänden, Tel-Awiw 1924—1927, vor. Für den „Kusari" Jehuda hal-Lewi's benützte ich die Textausgabe der hebräischen Übersetzung Jehuda ibn Tibbon's, besorgt von David Cassel, 5. Aufl., Berlin 1922. Die Zionslieder Jehuda hal-Lewi's sind zitiert nach der Textausgabe mit deutscher Übersetzung von Franz Rosenzweig, Berlin 1933. Soweit Zitate aus dem „Führer der Unschlüssigen" von Maimunides gebracht werden, liegt ihnen die Textausgabe der hebräischen Übersetzung Jehuda ibn Tibbon's zu Grunde, besorgt von Jehuda ibn Samuel, Jerusalem 1946.

Sa'adja ben Joseph Gaon

Sa'adja wurde 882 in Fajjum in Oberägypten geboren. Schon in jungen Jahren verfaßte er eine Streitschrift gegen die Quaraiten sowie eine Art Lexikon der hebräischen Sprache und eine Art hebräische Grammatik. 920 wurde er Mitglied des akademischen Senats der rabbinischen Hochschule in Sura in Babylonien. 928 wurde er zum Leiter dieser Hochschule ernannt. Da er in dieser Eigenschaft Streit mit dem Exilarchen hatte, wurde er in Bann getan und mußte, um sich zu retten, sieben Jahre verborgen in Baghdad leben. Während dieser Zeit verfaßte er sein größtes religionsphilosophisches Werk Sepher ha'emunoth wehadde'oth "Buch von Glaube und Wissen". Nachdem er sich mit dem Exilarchen ausgesöhnt hatte, kehrte er wieder an die Hochschule nach Sura zurück, wo er 942 als Gaon starb. Außer seinem Hauptwerk verfaßte er einen Kommentar zum Buche Jeṣira, zahlreiche Streitschriften, Kommentare zu Bibel und Talmud, sowie liturgische Werke und übersetzte die Bibel ins Arabische.

In Übereinstimmung mit der Lehre der Mu'tazila kam es Sa'adja darauf an, Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang zu bringen. Daher mußten nach seiner Meinung die geoffenbarten Wahrheiten auch der Vernunft zugänglich sein. Der Zweck der Offenbarung war daher für ihn lediglich ein pädagogischer. Diejenigen, die durch eigene Vernunfterkenntnis zur Erfassung der reinen Wahrheit außerstande sind, werden durch die Offenbarung auf dem richtigen Weg geleitet. Die Offenbarung war für Sa'adja die geistige Richtschnur für den Denker, die ihn davor beschützt, in Irrtümer zu verfallen[12]. Erst dann hat der Denker in letzter Konsequenz sein logisches Denkziel erreicht, wenn seine Denkergebnisse mit den Wahrheiten der Offenbarung übereinstimmen. Die Aufgabe des gläubigen Philosophen ist somit eine apologetische. Er muß zu beweisen suchen, daß Glaube und logisches Denken übereinstimmen. In der Polemik der Offenbarungsreligionen und der einzelnen Sekten untereinander trat auch für Sa'adja die Vernunfterkenntnis in den Vordergrund, da für ihn jede sich als geoffenbart ausgebende Glaubenslehre der strengen Prüfung durch die Vernunft standhalten mußte. Besteht sie diese Prüfung nicht, so ist dadurch schon ihre Unrichtigkeit bewiesen, und sie muß, da unlogisch, auch nicht mehr geglaubt werden. Dieses letzte Kriterium wandte Sa'adja mehrfach den anderen Religionen gegenüber an, wenn er gegen deren Lehrgebäude polemisierte, während er sich mit denselben rationellen Mitteln um die Begründbarkeit der jüdischen Religion bemühte. Diejenigen Stellen der Bibel und der jüdischen Überlieferung, die auch nach seiner Meinung der Vernunfterkenntnis, wie er sie verstand, widersprachen, sollten daher so gedeutet werden, daß dieser scheinbare

[12] Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. II, II, 2, 4 (responsio).

Widerspruch verschwindet. Man merkt dabei sofort die apologetische Tendenz, die wie ein roter Faden seine ganze Religionsphilosophie durchzieht.

Wie aus Sa'adjas Entgegnungen hervorgeht, führten die Gottleugner folgende Lehren ins Treffen: Allein maßgebend für die Frage nach dem Unbekannten ist der Schluß vom Bekannten auf das Unbekannte. Jede Wirkung läßt auf eine Ursache schließen, daher muß auch die Schöpfung eine erste Ursache haben. Da aber in allem Vorhandenen und Bekannten sämtliche Ursachen in Form eines sinnfälligen Trägers erscheinen und nur vom Bekannten *per analogiam* auf das Unbekannte geschlossen werden darf, kann auch die erste Ursache keinen übersinnlichen Träger haben. Ein anderer Einwand der Ungläubigen war: Da man bei der Frage nach der ersten Ursache eine infinite Reihe erhalten würde, ist die Frage als solche schon müßig, da sie im eigentlichen Sinn nie beantwortet werden kann.

Sa'adja's Einwand gegen beide Argumente war einfach und logisch. Wenn man vom Vorhandenen und Bekannten ausgeht, merkt man, daß die Ursache eines Dinges immer subtiler ist als das Ding selbst. Z. B. Schnee — Wasser — Dunst usw. Daher ist es unlogisch, auch noch das Endglied der Kette als stofflich anzunehmen. Daher muß auch die stoffliche Welt eine außerhalb von ihr, d. h. außerhalb der Stofflichkeit, befindliche Ursache haben, die niemand anderer als der Schöpfergott selbst sein kann. Bei der Verfolgung der Kausalitätsreihe bis zu ihrem Ausgangspunkt kann der Verstand zwar bis zu einem Unendlichen vordringen, muß aber dort halt machen, da er das Unendliche nicht mehr ganz erfassen kann, und um so weniger über es vorzudringen vermag. Dieses Unendliche aber ist Gott, der Schöpfer. Gegen die Verfechter einer unendlichen Kausalitätsreihe wandte Sa'adja folgendes ein: 1. Die aristotelische Lehre, daß in einem endlichen Körper keine unendliche Kraft wirksam sein könne. Daher kann die Welt von sich aus keine unendliche Dauerkraft in sich haben. Auch ist unser in einem endlichen Leib befindliches Erkenntnisvermögen aus dem selben Grunde zur Bildung einer unendlichen Kausalitätsreihe nicht im Stande. 2. Wie nach Sa'adja auch der islamische Theologe des Kalam Al-Baqillani es formulierte, ist das Wissen das Begreifen eines Dinges an sich, seine vollkommene Erkenntnis, so wie es wirklich ist. Da das Unendliche vom Endlichen zwar denkend erreicht aber nicht mehr erfaßt und begriffen werden kann, muß es sich außerhalb des Endlichen befinden. So gibt es also für Sa'adja keine aus der Betrachtung des Endlichen abzuleitende unendliche Kausalitätsreihe. Aus den Einwänden Sa'adjas gegen die Gottesleugner ergibt sich bereits die Lauterkeit seines Gottesbegriffes, von dem jede anthropomorphe Auffassung und die Forderung nach einer Körperlichkeit Gottes, wie sie in gewissem Sinne bisweilen in der jüdischen Gnosis zu finden ist, von vornherein ausgeschlossen ist.

Sa'adjas Streben war es also, von der einen Ursache auf den einen Gott zu schließen, indem er einerseits die Erreichbarkeit der ersten Ursache im logischen Denken als auch ihre Subtilität und Transzendenz sowie ihre Einheit zu beweisen suchte. Von dieser Ursache ging nach Sa'adja bewußt eine Wirkung aus. Da diese Ursache unkörperlich ist, ist sie auch notwendiger Weise der Zahl nach nur eine. Jeder zusammengesetzte Körper, der in sich bereits eine Vielheit ausdrückt, kann daher nicht Gott sein. Bei der Bewußtheit der Weltlenkung kommt Gott eine Weisheit zu, die über jeden Begriff erhaben ist und die die ganze Schöpfung durchwaltet[13].

Wenn überhaupt von einer Weltlenkung gesprochen wird, noch dazu von einer weisen, so muß mit der Frage nach dem Wie auch die des Warum der Weltlenkung aufgeworfen werden. Mit diesen Fragen identisch ist die Frage nach der Wesensbestimmung Gottes, da ja das Erkennen die Bestimmung eines Dinges an sich ist. Da dies vom Unendlichen schlechthin unmöglich ist und Gott nur durch seine Wirkung, d. h. in seinen Attributen, erfaßt werden kann und nur negative Attribute von Gott nicht ausgesagt werden sollen, ist das Problem der Attributenlehre bei Sa'adja von besonderem Interesse. Wie die islamischen Theologen der Mu'tazila lehrte auch Sa'adja, daß Gott die drei Attribute lebend, mächtig und weise zukommen[14]. Diese waren aber nach seiner Meinung keine selbständigen Wesenheiten Gottes, sondern sind mit diesem identisch, da sie ihrem Wesen nach mit den entsprechenden menschlichen Wesenheiten nicht vergleichbar sind[15]. Wenn der Mensch denkend sich in das Wesen Gottes vertieft, erfaßt er in einem einzigen Erkenntnisakt, daß Gott gleichzeitig lebend, mächtig und weise ist. Was aber der Erkenntnis nach in Einem erfaßt werden kann, kann mit Worten nicht in Einem, sondern nur getrennt ausgesagt werden. Daher ist es erlaubt, mit verschiedenen Worten ein und dieselbe Wesenheit Gottes zum Ausdruck zu bringen[16].

Somit ergänzen sich für Sa'adja Glaube und Wissen zu einem Ganzen, indem die Wahrheit ein und dieselbe bleibt, ob sie nun spekulativ erreicht oder durch die Offenbarung als Tatsache hin-

[13] Ähnliche Gedanken drückt auch Thomas von Aquin, Summa theol. I, 103, 1, aus, wo er hervorhebt, daß die Welt *per aliquam providentiam ad finem boni* geleitet werde.

[14] Vgl. Schahrastani I, 30.

[15] Vgl. Thomas von Aquin, a. a. O. I, 14, 1: *Quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae.*

[16] Für Thomas von Aquin sind alle Eigenschaften Gottes Lebensbetätigungen des göttlichen Seins und sind daher mit diesem identisch. Aus diesem Grunde ist für Thomas die Benennung lebendig, von Gott ausgesagt, kein *accidentale praedicatum, sed substantiale*; a. a. O. I, 18, 2. Auch Maimunides nahm entschieden gegen die Vorstellung von göttlichen Wesensattributen Stellung. Führer I, 50–53; I, 50: So wie er nie unkörperlich sein kann, kann er auch kein Wesensattribut haben.

genommen wird. Da die Wahrheit und die ihr innewohnende Ordnung unveränderlich sind, steht auch das göttliche Handeln zu den geoffenbarten Gesetzen der Tora in Übereinstimmung. Von diesen Gedanken aus kam Sa'adja zum Problem der Gerechtigkeit Gottes und zu dem der Willensfreiheit. Letztere gibt dem Menschen erst die Voraussetzung zur Entfaltung der göttlichen Gerechtigkeit, die am Ende der Tage belohnt oder straft.

Salomo ben Jehuda ibn Gabirol

Ibn Gabriol war zweifellos die interessanteste Persönlichkeit in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie. Er, der nicht viel länger als 30 Jahre lebte, war einer der schärfsten Kritiker seiner Zeit und seiner Mitmenschen. Schon in früher Jugend zur Waise geworden, nannte er nach dem Tode seines Vaters seinen Verstand seinen einzigen Freund. Obwohl er finanziell auf die Unterstützung durch andere angewiesen war, lehnte er einen Beruf im landläufigen Sinn des Wortes entschieden ab und kritisierte, wenn es ihm notwendig schien, auch seine Wohltäter. Ein schweres Leiden, das ihn von Jugend an quälte, und Mangel an Freunden machten ihn, der überaus frühreif war, zum Einzelgänger, der als eine Art intellektueller Kritiker mit scharfen Versen vor seine Zeitgenossen hintrat.

Ibn Gabirol wurde etwa 1020 in Malaga in Andalusien geboren. Den Hauptteil seines Lebens verbrachte er in Saragossa, wohin er kurz nach dem Tode seines Vaters auswanderte. 1045 schrieb er noch in Saragossa sein Werk über die „Seelenqualitäten". Kurz darauf mußte er diese Stadt verlassen, nachdem er seiner seelischen Stimmung im Schir teluna, „Anklagelied", Ausdruck verliehen hatte. Wo er sich daraufhin aufhielt, entzieht sich leider unserer Kenntnis. Knapp vor seinem Tode kam er nach Valencia wo er etwa 1052 starb. Ganz sicher ist sein Sterbedatum nicht. Es gibt auch Quellen, nach denen er erst um 1070 gestorben sein soll. Außer seinem Buch über die Seelenqualitäten sind von ihm noch zwei philosophische Werke erhalten, die „Lebensquelle" und die hymnische Dichtung „Königskrone"[17]. Die „Lebensquelle" besteht aus fünf Büchern und ist nach platonischer Art in Dialogform angelegt. In dem Gespräch zwischen Meister und Schüler wird nie auf die Bibel oder auf die rabbinische Tradition hingewiesen. Daher ging dieses Buch, das von jüdisch-aristotelischer Seite vielfach und heftig angegriffen wurde, im Laufe der Zeit verloren. Seit dem Mittelalter war es nur mehr in der lateinischen Übersetzung des Dominicus Gundissalinus aus dem 12. Jahrhundert bekannt und der Philosoph Avencebrol oder Avicebron war so bis ins vergangene Jahrhundert ein christlicher oder muslimischer Theologe. Erst als Munk um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Exzerpte des Schem tobh ibn Falaqera in

[17] Lebensquelle, lat. Fons vitae (in Hinkunft F. v. abgekürzt). Königskrone, hebr. Kether malkhuth (in Hinkunft abgekürzt K. m.).

der Pariser Nationalbibliothek entdeckte, wurde die Identität des Scholastikers Avicebron mit dem jüdischen Religionsphilosophen Ibn Gabirol nachweisbar. In hymnischer Form drückte er die in der „Lebensquelle" abgehandelten Gedanken in der „Königskrone" aus.

Sowohl der Lebensquelle als auch der Königskrone liegt ein ausgesprochen neuplatonisches Weltbild zu Grunde. Doch bei der großen Bedeutung, die Aristoteles in der arabischen und jüdischen mittelalterlichen Philosophie zukam, ist ein von diesem vollkommen unbeeinflußter Denker nicht vorstellbar. So folgte auch Ibn Gabirol in seiner Lehre vom gegenseitigen Verhältnis von Form und Materie eher aristotelischen Gedankengängen als solchen des Neuplatonismus. Die Form existiert in der Materie der Potenz nach, doch wird die Materie als solche erst real wirklich, wenn die in ihr der Möglichkeit nach existierende Form Wirklichkeit wird. So ist einerseits die Form höher als die Materie und andererseits die Materie höher als die Form. Sonst ist bei Ibn Gabirol alles auf einer neuplatonischen Stufenleiter und einem neuplatonischen Emanationssystem aufgebaut. Die Vielheit gründet auf der in sich unergründbaren und nur durch ihre Folgen in Erscheinung tretenden Einheit, die die Vielheit gestaltet und erhält und ihr den Drang zur Wiederauflösung in die ursprüngliche Einheit mitteilt. Oben und unten sind zwei Pole einer einzigen Wirklichkeit, zwischen denen sich auf verschiedenen Stufen das Schöpfungswerk dauernd abspielt. Nichts geschieht außerhalb davon[18]. So heißt es F. v. V, 35: *Unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et retentrix omnium.* Alles Untere verhält sich zum darüber Befindlichen so, daß es in ihm der Möglichkeit nach enthalten ist und durch die diesem innewohnende Kraft erhalten wird. Je weiter sich der Emanationsprozess vom ursprünglichen Ausgangspunkt der Einheit entfernt, desto weniger bleibt von der ursprünglichen Kraft übrig und desto differenzierter wird die dem Einen entgegengesetzte Vielheit. Je schwächer die Kraft des Einen wird, desto dichter und gröber wird das dem nur bewegenden Einen Entgegengesetzte, bis schließlich als äußerster Gegensatz ein nur mehr Bewegtes erreicht wird. F. v. V, 12: *Inferius eductum est a superiori.* F. v. IV, 16: *Mundus corporalis compositus exemplum est mundi spiritualis simplicis, et quod inferius est de mundis simplicibus exemplum est altiori ex illis, donec perveniatur in hoc ad mundum simplicem verum*[19].

F. v. I, 7 führt Ibn Gabirol in der Reihenfolge von unten nach oben die eigentlichen Anfangsgründe der Schöpfung an: *Partes scientiae tres sunt. Scilicet scientia de materia et forma, et scientia*

[18] Die Abhängigkeit Ibn Gabirols vom neuplatonischen System kommt auch schon dadurch rein äußerlich zum Ausdruck, daß er außer drei Platonzitaten in der Lebensquelle kein weiteres Zitat bringt. F. v. IV, 8, 20; V, 17.

[19] Vgl. noch u. a. F. v. II, 1, 20, 21; III, 33; IV, 1.

de voluntate, et scientia de essentia prima (= substantia prima = factor primus). In der Reihenfolge von oben nach unten sollen nun diese Stufen einzeln behandelt werden.

An oberster Stelle steht in seinem System die erste Substanz, auch Erstschaffer und Gott genannt. Er ist deshalb das Vollkommenste von Allem, weil Er nur bewegt, ohne selbst eines Bewegers zu bedürfen, d. h. nur schafft, ohne selbst geschaffen zu sein. Die erste Substanz an sich ist transzendent, das einzig Transzendente in einem von einer schöpfungsimmanenten Kraft handelnden neuplatonischen System. Sie ist jenseits von Raum und Zeit und in jeder Hinsicht dem Denken und der spekulativen Forschung unzugänglich, allerdings durch ihre Wirkungen feststellbar. Sie, die in sich selbst unveränderlich ist, erhält die gesamte Schöpfung durch das Wesen ihrer Einheit[20].

In F. v. I, 5 führt Ibn Gabirol aus, daß die erste Substanz als eine *res infinita* wissensmäßig nicht erfaßt werden kann und I, 4 erklärt er: *Hoc est impossibile, scilicet scire essentiam essentiae primae absque his facturis quae ab ea generata sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam, sed nonnisi ex suis operibus quae ab ea generata sunt.* F. v. III, 6, 7, 11 stellt er fest, daß der Erstschaffer, der an sich nicht beweglich ist, eines Mittlers in Form mehrerer Zwischenstufen bedarf, um Bewegtes zu erzeugen[21]. Die höchste dieser Zwischenstufen ist der Wille Gottes. Der Wille ist derjenige Aspekt in Gott, durch den dieser von der Transzendenz in die Erscheinung tritt, d. h. sich im Verlaufe des Schöpfungsvorganges im intellektuell oder sinnlich Wahrnehmbarem offenbart. Er ist die schöpferische Potenz in Gott, durch den dieser aus sich heraustritt, den Anstoß zum Schöpfungswerk gibt und in je absteigenderer desto abnehmenderer Weise der Schöpfung immanent bleibt. Da das eigentliche Schöpfungswerk mit dem Heraustreten des Willens aus der Gottheit beginnt, nennt Ibn Gabirol den Willen in der Königskrone den schöpferischen Schatten Gottes und machte ihn unter Berufung auf Prov 8, 30 zum Werkmeister Gottes bei der Weltschöpfung im Anschluß an die analoge Gleichsetzung von Weisheit und Tora und deren Mittelfunktion bei der Weltschöpfung in Midr. ber. r. par 1. In der Lebensquelle ist der Wille, der auch bisweilen schöpferisches Wort genannt wird, näher definiert. Da er von der schöpferischen ersten Substanz ausgeht, die die ihm innewohnende Schöpfungskraft ist, ist er auch so wie diese seinem Wesen nach unendlich, im Bezug auf das Wesen mit ihr wesensgleich. Nicht aber ist er wesensgleich mit ihr im Bezug auf die Wirkkraft. So heißt es F. v. III, 57: *Voluntas .... finita est secundum effectum et non finita est secundum essentiam.*[22]

[20] K. m. 4f. 10f. 17f. 24f. 26f. 37f. 46. 54.

[21] F. v. III, 1–10 sind 56 Beweise für die These, daß zwischen dem *primus factor* und dem *ultimum factum* Zwischenstufen sind.

[22] Vgl. F. v. V, 37; und K. m. 12f. 61f; F. v. V, 36 und an anderen Stellen gebrauchte ibn Gabirol statt *voluntas* den Ausdruck *verbum agens.*

Die Funktion des Willens bei Ibn Gabirol erinnert in manchen Zügen stark an den philonischen Logos. Auch sonst scheinen Eigenheiten der philonischen Bibelerklärung bei Ibn Gabirol auf. Klausner macht darauf aufmerksam, daß die allegorischen Interpretationen der Schöpfungsgeschichte, der Erzählung vom Erkenntnisbaum und der Geschichte von der Himmelsleiter Jakobs bei Philon und bei Ibn Gabirol übereinstimmen[23]. In einem seiner Gedichte klagt Ibn Gabirol selbst darüber, daß die philosophiefeindlichen, ausschließlich traditionsgläubigen Orthodoxen ihn als einen Griechen, d. h. Ungläubigen, bezeichneten[24].

In der Königskrone bevorzugt Ibn Gabirol diejenigen talmudischen und midraschischen Zitate, die mystische Traditionen beinhalten. K. m. 8 heißt es von Gott, er habe die Kraft, die die Welt auf dem Nichts erhält[25]. Der Ausdruck für „Nichts" *(belima)* ist bewußt der mystischen Tradition entnommen, die im Sepher Jeṣira I, 8 aufbewahrt ist, wo von den 10 Sephiroth des Nichts *(belima)* die Rede ist. Gleich zu Beginn der Königskrone führt Ibn Gabirol die Namen der Sephiroth zum Lobpreis Gottes an, allerdings nicht in der üblichen Reihenfolge, was wohl als dichterische Freiheit zu erklären sein wird. Klausner erinnert außerdem noch an eine Wundergeschichte, wie sie im Munde des Volkes von Ibn Gabirol erzählt wurde und wie sie für kabbalistische Persönlichkeiten charakteristisch ist[26]. Ibn Gabirol hätte sich eine Frau geschaffen, die ihm verschiedene Dienste leistete. Als man ihn deshalb bei der Regierung anzeigte, rechtfertigte er sich damit, daß er bewies, daß sie keine vollkommene Schöpfung sei, indem er sie wieder in ihre ursprünglichen Bestandteile, Holzstücke und Sägespäne, zerlegte. Dies alles weist auf eine enge geistige Beziehung Ibn Gabirols zur Kabbala hin und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die spätere Kabbala von seinen Gedankengängen selbst in wesentlichen Lehren beeinflußt wurde. Wie die Kabbalisten nach ihm mußte auch er sich rechtfertigen und den Einwand zurückweisen, daß bei Annahme eines Emanationsprozesses das Emanierte das Emanierende der Essenz nach verringere und infolgedessen jeder neue Emanationsprozeß eine fortgesetzte Verringerung Gottes bedeuten würde, was schlechthin unmöglich ist, da Gott, wenn Er verringerbar wäre, eben nicht mehr Gott sein würde. Somit bezeichnet Ibn Gabirol F. v. III, 54 den Emanationsprozeß als *exitus virtutis a re forti, non exitus essentiae ab essentia*. Als Beweis für dieselbe Meinung gebrauchten der Kabbalist Asriel von Gerona (Mitte des 13. Jh.) und der Zohar (Tiqqun 19, kurz nach 1300) das Bild des Entzündens eines Lichtes aus einem anderen, wobei auch die Essenz des ersten nicht verringert wird.

[23] Einleitung zu Blobsteins hebräischer Übersetzung der Lebensquelle. Jerusalem 1926, S. 20.
[24] Bialik-Rawnitzki I, 5.
[25] *belima* wörtlich: ohne was.
[26] Klausner, Einleitung S. 82 Anm. 1.

Gerade in der Lehre vom Willen scheint Ibn Gabirol das Hauptwerk der Kabbala, den Zohar, entscheidend beeinflußt zu haben. Wie bei Gabirol ist auch im Zohar der Wille der schöpferische Aspekt in Gott. Durch den Willen wird alles und durch sein Vorhandensein kann auf einen über ihm thronenden und ihn bestimmenden König, der selbst der Erkenntnis unzugänglich ist, geschlossen werden. So heißt es am Beginn des Abschnittes Bereschith Zohar I, 15 a: Am Anfang grub der Wille des Königs Formen in den oberen Äther.

Das Verhältnis vom Willen zur Form ist das von Ursache und Wirkung. So heißt es F. v. IV, 20: *Voluntas... eduxit formam de potentia ad effectum.* Da der Wille aber im Bezug auf die *actio* nicht mit dem Schöpfer wesensgleich ist, aber nur durch seine *actio* eine Wirkkraft von ihm ausgeht, ist er die Zwischenstufe zwischen dem Schöpfer und der universalen Form. F. v. IV, 19: *Etsi voluntas infinita est considerata tantum secundum essentiam absque actione, tamen non debet esse infinita secundum formam, quae defluxa est ab ea. Hoc est, quia actio eius finita est, unde habet initium, et quia forma incipit ab ea.... Ergo debet ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam, quae defluxa est a voluntate.* Die universale Materie erhält ihre Form ebenfalls vom Willen, in dem die Form der Potenz nach enthalten ist. F. v. V, 17: *Materia propria formae intelligentiae, id est extremitas sublimior materiae universalis, recipit formam intelligentiae, quae sustinet omnes formas, a voluntate, in qua est omnis forma plene et perfecte, et quae est totum et totum in ipsa.* F. v. V, 38 stellt Ibn Gabirol das gegenseitige Verhältnis von Wille, Form und Materie als das von einem *actor (voluntas)* einer *acta (forma)* und einer *subjecta illis (materia)* dar und vergleicht diese mit einem Schreibenden, einem Geschriebenen und dem, worauf geschrieben wird.

Nur durch die von ihr affizierte Materie kann man die universale Form überhaupt vom Willen unterscheiden. F. v. V, 28: *Certe distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam.* So wie die Form ohne die Materie nur potentiell und nicht *in actu* existieren kann, so existiert auch die Materie ohne die Form der Möglichkeit nach und wird erst durch das Hinzutreten der Form Wirklichkeit. Materie und Form verhalten sich zueinander in einem gegenseitigen Prioritätsverhältnis. F. v. V, 23: *Esse primae formae, scilicet existere per se in actu, est impossibile, quia non habet esse nisi cum materia simul; sed in intellectu et potentia est possibile.* Und F. v. I, 13: *Non dicimus materiam habere esse nisi cum conferimus ei formam spiritualem. In se autem non habet esse, quod habet cum adjungitur ei forma; et hoc est esse in effectu. Alioquin cum dicimus eam esse, non habet esse nisi in potentia.* Materie und Form wurden als solche zur gleichen Zeit *sine spatio temporis* geschaffen (F. v. V, 42). Alles Vorhandene hat in der universalen Materie und in der universalen Form seinen Ursprung. F. v. I, 5: *Haec duo sunt radix omnium et*

ex his generatum est quidquid est. Die universale Materie teilt allen unteren Stufen Seinskraft mit, durch die sie mit ihnen verbunden und in ihnen enthalten ist. F. v. I, 10: *Ideo quia, cum sit sustinens omnia, necesse est ut sit in omnibus, et cum fuerit existens in omnibus, necesse est, ut det essentiam suam et nomen omnibus.*

Unterhalb der universalen Materie und der universalen Form befinden sich im System des Ibn Gabirol die universale Intelligenz und die universale Seele, die beide mit der menschlichen Intelligenz und der menschlichen Seele nicht identisch sind, sich aber zu diesen verhalten wie das Eine zum Differenzierten. Unterhalb der universalen Seele folgt als unterste Stufe der intelligiblen Substanzen die universale Natur. Die oberste Stufe des sinnlich Wahrnehmbaren ist für Ibn Gabirol die *substantia quae sustinet novem praedicamenta*[27].

Die Annahme der Materialität sämtlicher intelligibler Seinsstufen von der universalen Materie und der universalen Form an, den Anfangspunkten der Schöpfung, bewog Ibn Gabirol auch zur Theorie von der Materialität der intelligiblen Substanzen, was ihn von den mehr aristotelisch beeinflußten Zeitgenossen und Nachfahren unterschied. Somit bestanden auch die Engel für ihn aus Materie und Form. F. v. IV, 4: *Substantia spiritualis constat ex materia et forma*; und F. v. IV, 6: *Post factorem primum nihil est nisi materia et forma.... Constat per hoc quod totum quod est ab initio extremi superioris usque ad extremum infimum est etiam compositum ex materia et forma.* Mit dieser Lehre übte Ibn Gabirol bekanntlich einen erheblichen Einfluß auf Johannes Duns Scotus aus, der durch die Betonung der Materialität der Engel zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin im Gegensatz stand.

Ibn Gabirol versuchte zwar in der Lebensquelle auf wissenschaftlich deduktivem Wege den Schöpfungsvorgang zu verstehen, doch lag ihm eine Verharmlosung des Glaubens im eigentlichen Sinn des Wortes fern. Bis zu Materie und Form kann der Schöpfungsvorgang deduktiv abgeleitet werden. Bis zu diesem Punkt können die Spuren des Schöpfers auf Grund der Wahrnehmungen der fünf Sinne und der Kraft des Verstandes zurückverfolgt werden. Was darüber ist, ist erhaben und dem Verstande unzugänglich, wenn auch durch ihn als ein Notwendiges folgerbar. Rationalität und Glaube sind für Ibn Gabirol eine unzertrennliche Einheit, wobei der letztere die Verstandeskraft erst krönt, indem er sie nach oben hin in Richtung zum Ausgangspunkt der Schöpfung abschließt. So läßt Ibn Gabirol gegen Ende des fünften und letzten Buches seiner Lebensquelle den Schüler folgende Bitte an den Meister richten: *Ergo doce me scientiam de creatione, quantum mihi possibile est scire; et da mihi exemplum, quomodo Creator altus et sanctus creavit esse compositum ex materia et forma, ut sit mihi*

[27] Zu *intelligentia universalis, anima universalis, natura universalis* und zur *substantia quae sustinet novem praedicamenta* vgl. u. a. F. v. III, 41; V, 24; III, 1, 2, 51.

hoc auxilium ad erigendum me ad scientiam eius quod est ultra materiam et formam (F. v. V, 40). Der die mittelalterliche Philosophie kennzeichnende Rationalismus ist bei Ibn Gabirol durch die Einschränkung: *quantum mihi possibile est scire*, wesentlich abgeschwächt. In der Königskrone tritt der Rationalismus vollständig in den Hintergrund, er ist einbezogen in die Glaubenstatsache. Hier zeigt sich die Wirklichkeit der erlebten Harmonie von Glaube und Vernunft für Ibn Gabirol. Über Gott sagt er apodiktisch: „Du bist über jeden Gedanken erhaben" (34). Auch preist er ihn als einen, der deshalb so groß, so ehrwürdig und so wunderbar ist, weil schlechthin nichts mit ihm vergleichbar ist. Die ganze Schöpfung und ihre Sphären ruft Ibn Gabirol in der Königskrone zum Lobpreis Gottes auf. Die Tatsache, daß die größere Sonne es sich gefallen lassen muß, vom wesentlich kleineren Monde verschattet zu werden, ist für ihn bereits ein Zeichen vom Vorhandensein eines Herrn und Schöpfers, der mit souveränem Willen den Gang der Natur leitet und regelt. So weist für Ibn Gabirol alles auf den einen Schöpfer und Gott hin, das Wahrnehmbare mündet für ihn in den Glauben.

Jehuda ben Samuel hal-Lewi

Jehuda hal-Lewi wurde etwa 1080 in Toledo im christlichen Kastilien geboren. Im Gegensatz zu Ibn Gabirol verbrachte er, der mindestens ebenso begabt war wie dieser, eine in jeder Beziehung ruhige Jugend und konnte auch einer gesicherten Zukunft entgegenblicken. Er stammte aus vermögendem Hause und hatte auch sonst von keiner Seite Widerwärtigkeiten zu befürchten, da die Juden Kastiliens unter der Herrschaft von Alfons VI. völlig frei und ohne jeden Druck leben konnten. Wie Ibn Gabirol war auch er überaus frühreif und verfaßte mit 14 Jahren seine ersten erhaltenen Gedichte. Etwa zur selben Zeit begab er sich zum Studium in das muslimische Andalusien, wo er von dem etwa 20 Jahre älteren Moses ibn Esra freudig begrüßt wurde. Nach einer kurzen Rückkehr nach Kastilien übersiedelte er endgültig nach Andalusien, ließ sich in Cordova nieder und gründete ein jüdisch-theologisches Lehrhaus. Zwar erlangten seine Bibelerklärungen bei weitem nicht die Bedeutung wie die seines etwas jüngeren Zeitgenossen Abraham ibn Esra, die noch heute jeder größeren kommentierten jüdischen Pentateuchausgabe beigefügt sind. Wie aber aus Jehuda hal-Lewis Hauptwerk, in dem seine ganze Person aufging, dem Kusari, hervorgeht, war er auf seine Weise ein ausgezeichneter Kenner und Interpret sowohl der Bibel als auch des Talmuds und der übrigen rabbinischen Traditionsliteratur. Wie es einem gebildeten Menschen seiner Zeit geziemte, war er auch in den Naturwissenschaften und in der Metaphysik wohl beschlagen, doch bildeten die Naturwissenschaften für ihn keine Einheit mit der Theologie. Im Gegenteil war es Jehuda hal-Lewi daran gelegen, zu erweisen, daß Glaube und Spekulation zwei vollständig ver-

schiedene Dinge sind, die nicht miteinander zusammengeworfen werden dürfen. So sagte er Kusari V, 21: Könnten wir Gottes wahres Wesen voll erfassen, wäre dies bereits ein Mangel an Ihm.

Auch in allen anderen Belangen seines Lebens und Denkens blieb Jehuda hal-Lewi ein Gegensatz zu Ibn Gabirol. Während Ibn Gabirol im Leben ein Meister der Kritik und in der Philosophie von unbestechlicher Sachlichkeit war, war Jehuda hal-Lewi im Leben und im Denken ein Meister der Liebe, der Liebe zu seinem Gott, seinem Volk, den Mitmenschen überhaupt, ein Verehrer der Frauenschönheit und landschaftlicher Pracht und einer, dem Milieu und Familie wie das ferne Stammland Israel fast gleich lieb waren. Erst in den reiferen Jahren seines Lebens, angeregt durch die Beschäftigung mit dem Kusari, dem jüdischesten Buch der Weltliteratur, überwog die Liebe zu letzterem, und er trat die Pilgerfahrt von Haus und Heimat weg nach Zion an. Nach kurzem Zwischenaufenthalt in Ägypten reiste er 1141 über Tyros nach Jerusalem, wo er der Sage nach, sein Gebet „an Zion" auf den Lippen, von einem Sarazenen erschlagen worden sein soll. Während Ibn Gabirol in seiner Lebensquelle sachlich blieb und sich durch die Tradition, die die seine war, bei der Abfassung dieses seines philosophischen Hauptwerkes nicht bestimmen ließ, war Jehuda hal-Lewis Kusari vom Anfang an als Apologie des Judentums angelegt[28].

Über alle Zweifel erhaben ist für Jehuda hal-Lewi die Einmaligkeit des Menschen und das Walten einer Vorsehung über der Schöpfung. Kusari IV, 3 heißt es in Bezug auf die Vergleichbarkeit göttlicher mit menschlichen Eigenschaften: „Wir stellen also eine starke Ähnlichkeit mit der vernünftigen Seele fest, die den vollkommenen Menschen ausmacht, in wieweit er Mensch ist, und nicht in Bezug auf (seinen) Körper, den er auch mit den Pflanzen gemeinsam hat, und nicht in Bezug auf die Tatsache, daß er vitales Leben hat, da er dies auch mit den Tieren gemeinsam hat". Somit unterschied er auch drei Kräfte in der menschlichen Seele, die vegetative Kraft, die animalisch-vitale Kraft und die rationale Kraft. Als Beweis für die Verschiedenheit von Seele und Körper führte er u. a. an, daß körperliche Kräfte durch die Aufnahme

[28] Der Kusari verdankt seinen Namen der Tatsache, daß im 8. Jahrhundert das am Nordufer des Schwarzen Meeres wohnende Volk der Chasaren die jüdische Religion annahm. Seinem König legte Jehuda hal-Lewi ein Gespräch mit einem Philosophen, einem christlichen und einem muslimischen Theologen in den Mund. Als diese drei den dringenden Wunsch des Königs nach Kenntnis der wahren Religion nicht befriedigen konnten, wandte sich der König an einen jüdischen Gelehrten, „obwohl er vom Anfang an fest entschlossen war, keinen Juden zu befragen, von deren geistiger Herabgekommenheit und Minderwertigkeit er überzeugt war, da ihre gedrückte Lage und ihr Elend ihnen keine gute Eigenschaft mehr gelassen haben." Kusari I, 12.

starker Eindrücke geschwächt werden (z. B. bei grellem Licht, lautem Schall usw.), daß es in Bezug auf seelische Eindrücke aber umgekehrt sei[29].

Kusari III, 11 erklärt Jehuda hal-Lewi, daß Gott nur durch seine anhaltende Vorsehung den Bestand der Welt gewährleistet. Gott will die Schöpfung genau so, wie sie ist, und nicht anders: sein Wille ist die schaffende und erhaltende Kraft, er ist der Formgeber der Materie[30]. Diese Ansicht unterschied ihn grundsätzlich von den Philosophen, deren Lehre er wie folgt zusammenfaßt: „Gott tut weder Gutes noch Böses. Man müsse an die Unerschaffenheit der Welt glauben und dürfte ja nicht der Meinung sein, daß die Welt, bevor sie erschaffen wurde, nicht hätte existieren können. Im Gegenteil, sie war nie nicht und wird nie nicht sein. Wenn der Philosoph Gott, gesegnet sei er, Schöpfer nennt, so meint er dies nur im übertragenen und nicht im wörtlichen Sinn. Wenn er ihn auch Schöpfer und Formgeber nennt, so versteht er darunter nur, daß er der Ursachen Ursache ist. Die Wirkung hört aber niemals auf, so lange es eine Ursache gibt. Wenn die Ursache nur potentiell vorhanden ist, dann ist auch die Wirkung nur potentiell vorhanden. Ist aber die Ursache eine tätige, dann ist auch die Wirkung eine tätige. Der Schöpfer, gesegnet sei er, ist nunmehr die tätige Ursache und die tätige Wirkung, solange er auch ihre Ursache ist"[31]. Während die Philosophen, die die Lehre von der Unerschaffenheit der Welt vertraten, dem Menschen jede Möglichkeit absprachen, bei Gott durch Gebet Erhörung zu finden, erklärte Jehuda hal-Lewi ausdrücklich, daß das Gebet den Menschen vor Anfechtungen schütze und daß sein inneres Leben des Gebetes genau so bedarf, wie sein vitales Leben der Ernährung und des Schlafes[32]. Wer daher betet, und in den Segenssprüchen Gott die ihm gebührende Ehre erweist, wird schon allein dadurch immun gegen die Häresie der Philosophen, die an die Ewigkeit der Welt glauben.[33].

Die beste Möglichkeit zur Darstellung und Widerlegung der philosophischen Lehre von der Unerschaffenheit der Welt bot ihm die Rahmenerzählung des Kusari selbst. Das Buch beginnt mit einem Traume des Königs von Kusar, in dem ihm ein Engel erschien und ihm die Mitteilung machte, daß seine Gesinnung dem Schöpfer zwar wohlgefällig sei, nicht aber seine Handlungsweise. Nun ließ der König der Reihe nach einen Philosophen, einen christlichen und muslimischen Theologen und schließlich auch einen jüdischen Gelehrten zu sich kommen und sich von diesen ihre Lehre vortragen. Der Philosoph erklärte die Unerschaffenheit der Welt und Ewigkeit der Materie. Beim Schöpfer gäbe es weder

[29] Kusari V, 12.
[30] Kusari II, 6; V, 2.
[31] Kusari IV, 13.
[32] Kusari III, 5.
[33] Kusari III, 17 (Ende).

Wohlgefallen noch Haß, da er über beides erhaben sei. Denn sollte er irgendeine Absicht haben, wäre dies ein Mangel an ihm, da die Absicht einen Mangel im Beabsichtigenden voraussetze, der durch die Erreichung des Beabsichtigten behoben werden soll. Ferner habe er auch kein Wissen von den Einzeldingen, weil diese der Veränderung unterworfen sind und es im Wissen des Schöpfers keinerlei Veränderung gibt. Daher wisse er auch nichts vom Menschen und kümmere sich nicht um diesen und erhöre nicht sein Gebet. Wenn die Philosophen Gott als Schöpfer bezeichnen, so verstehen sie ihn nur als höchste Ursache, auf die alles zurückzuführen sei, nicht aber so, als ob dies mit einer bestimmten Absicht zu verbinden sei. Von der ersten Ursache gingen nun weitere Kräfte aus, die sich zueinander wie Ursache und Wirkung verhalten. Dieser Zusammenhang ist von jeher, wie auch die erste Ursache von jeher ist. Jedes Einzelwesen auf der Welt sei nun das Ergebnis von Ursachen und Zusammensetzungen, die bei den je einzelnen Wesen verschieden sind. Auf vollkommenste Weise finden sie sich beim Philosophen. Der Ausdruck der Vollkommenheit ist das Gleichwerden des menschlichen leidenden Verstandes mit dem göttlichen Licht, dem tätigen Verstand, so daß beide eine wirkliche Einheit bilden. Dieses Gleichwerden drückt sich in philosophischer Lebensführung aus, die von den Unebenheiten des zeitlichen Daseins frei ist. Welcher Religion man angehöre und ob überhaupt einer, sei dann nicht mehr besonders wichtig[34]. Die Antwort, die Jehuda hal-Lewi dem Chasarenkönig in den Mund legt, ist für ihn bezeichnend. Auf die Argumente als solche ging er vorläufig nicht ein und erwiderte nicht auf der Basis der Logik, sondern auf der des Gefühls. Er betonte, daß die Antwort des Philosophen am eigentlichen Problem vorübergegangen sei. Daß er das Gute beabsichtige, wisse der König von Kusar selbst. Dazu brauche er den Philosophen nicht. Die Richtigkeit der Gesinnung habe ihm ja der Engel im Traume bestätigt, aber nicht die der Handlungsweise. Er suche eine richtige Handlungsweise, gewissermaßen eine Orthopraxie, und nicht eine richtige Gesinnung. „Denn es gibt ohne Zweifel Handlungen, die an sich Gott wohlgefällig sind, nicht aber auf Grund der Gesinnung"[35]. Damit aber rührte der König von Kusar schon an das Kernstück der Jehuda hal-Lewischen Theologie. Es gibt etwas, das an sich [illegible]. h. weil es Gott so befohlen hat, Gott wohlgefällig ist und dem seinem Wesen innewohnenden Ordnungsprinzip entspricht. Dies sind die Gebote der Tora, die durch glaubhafte Überlieferung als göttlichen Ursprungs erwiesen sind[36]. Mehr als diese Überlieferung ist für ihn nicht notwendig, daher bemüht er sich im Kusari immer, eher deren Glaubhaftigkeit und Weisheit als deren logische Beweisbarkeit zu betonen.

[34] Kusari I, 1.
[35] Kusari I, 2.
[36] Kusari III, 53; I, 83–87 usw.

Durch die Tatsache aber, daß er die Tradition als solche jeder spekulativen Untersuchung der Glaubenssätze vorzog, war für ihn nicht wie für Sa'adja die strenge Logik das absolute Maß für die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit einer sich als geoffenbart ausgebenden Lehre. Trotzdem betont er entschieden, daß die Tora nichts Unlogisches beinhalte, indem er den supranaturalen Charakter der Offenbarung mehr hervorhob als irgend ein anderer jüdischer Religionsphilosoph seiner Zeit: „Fern sei es von Gott, daß die Tora etwas enthielte, was Erfahrung oder Verstandesschluß umstoßen könnte. Die Tora enthält Wunderbares, Veränderungen des Naturlaufes"[37]. Damit sagte er genau dasselbe, was auch katholische Lehrmeinung ist: *Gratia non est contra naturam, sed supponit naturam.*

Die Philosophen suchen nach seiner Meinung Gott nur darum, um ihn richtig definieren zu können. Ihr einziger Nutzen, den sie dabei anstreben, ist, die Dinge in ihrem wahren Zusammenhang sehen zu können und dadurch dem tätigen Verstande ähnlich zu werden. Dabei kommt es ihnen aber gar nicht darauf an, ob sie fromm oder gottlos leben, da sie doch Philosophen sind[38]. Als erster jüdischer Religionsphilosoph wagte Jehuda hal-Lewi einen Frontalangriff gegen den über alles verehrten Aristoteles. Kusari IV, 16 legt er dem Chasarenkönig folgende Worte in den Mund: „Nun habe ich den wirklichen Unterschied zwischen dem Gott des Abraham und dem Gott des Aristoteles erfaßt. Nach dem einen sehnen sich die Seelen durch Gefühl und Anschauung, der andere aber ist lediglich das Ziel klügelnder Spekulation. Derjenige, der dieses Gefühl erreicht, gibt Gott leicht sein Leben für seine Liebe hin. Jene Forschungen und Spekulationen aber führen nur dahin, daß man zwar erkennt, daß man ihn verehren sollte, aber nur so lange, als man dadurch keinerlei Schaden oder Unannehmlichkeiten erleidet". Die höchste Stufe ist für Jehuda hal-Lewi ein Glaube, ohne durch Forschung zu ihm gekommen zu sein. Wenn aber einmal durch Gespräche mit Philosophen und Andersgläubigen Glaubeszweifel aufgestiegen sind und man dadurch *eo ipso* die höchste Stufe des Glaubens ohne Forschung nicht mehr erreichen kann, ist es gut und richtig, durch Forschung zum Glauben zu kommen, der aber nicht durch die Forschung an sich, sondern nur durch die Überlieferung als wahr erwiesen werden kann[39]. Trotzdem darf man sich bei einem solchen Weg zum Glauben durch die logischen Schlüsse nicht all zu sehr betören lassen, sonst ist der Glaube, den man anstrebte, letzten Endes gar kein Glaube mehr[40].

Sein entschiedenster Kampf galt der verbreiteten Vorstellung von der Einheit von Physik und Metaphysik. Ebenso wandte er sich gegen die vermeintliche Schlüssigkeit metaphysischer Beweise. Im Bereich

[37] Kusari I, 67. Vgl. I, 89.
[38] Kusari IV, 13.
[39] Kusari V, 1.
[40] Kusari V, 14.

der Metaphysik hört für ihn jede unbedingt zwingende Logizität auf. Die einzige sichere Gewähr bietet die Offenbarung, deren Gesetze der Mensch erfüllen muß, auch wenn er ihren letzten Sinn nicht begreift. An der zitierten Stelle Kusari V, 14 erklärt Jehuda hal-Lewi mit aller Entschiedenheit, daß die unbedingte Beweisbarkeit auf dem Gebiet der Physik nicht auf eine ebensolche Beweisbarkeit in der Metaphysik schließen lasse. Vollständige Sicherheit kann nach seiner Meinung nur im Gebiet der demonstrativen Wissenschaften erreicht werden, wo auch Übereinstimmung herrscht, nicht aber in der Metaphysik, wo es verschiedene Lehrmeinungen gibt und höchstens die Anhänger einer Schule auch derselben Meinung sind; „denn bei allen Systemen erheben sich Zweifel und es gibt keine Übereinstimmung zwischen irgend einem Philosophen und seinem Kollegen"[41]. Die Griechen hatten nicht die wahre Offenbarung, daher ist auch dem Aristoteles kein Glaube zu schenken. Nur deshalb mußte sich Aristoteles mit logischen Schlüssen abquälen, weil er keine glaubhaft überlieferte Offenbarung besaß[42]. Die Greifbarkeit der jüdischen Offenbarung ist für Jehuda hal-Lewi der beste Beweis für ihre Echtheit. Sie ist vor vielen geschehen und wurde vom ganzen Volk erlebt[43]. Ein weiterer Beweis ist die Spezialisierung der göttlichen Gebote, die niemand außer Gott hätte so weise geben können, ebenfalls die Spezialisierung der in der Bibel beinhalteten Angaben, wie die Dauer der Flut, das Alter der Welt, Lebensjahre vor der Flut und Lebensjahre der Patriarchen, „denn über einen derartigen Sachverhalt hätten keine zehn übereinstimmen können, ohne dabei verwirrt zu werden"[44]. Nicht auf spekulativem Weg erkennt der menschliche Geist die Beziehung vom Schöpfer zum Menschen, sondern nur „auf Grund eines Wunders, das den natürlichen Vorgang der Dinge umkehrt.... Diese Sache muß vor einer großen Menge geschehen, die sie mit eigenen Augen erblickt"[45].

Die Stufe der Prophetie stand für ihn ungleich höher als die Stufe der Philosophie. Der Philosoph vollbringt, was er leistet, auf Grund eigener Kraftanstrengung. Diese ist zwar lobenswert, wenn man sie aber als höchste Stufe anerkennt, geht man am Wesentlichsten vorbei, an der souveränen Macht des allgnädigen Gottes, der sich auch kleine und einfache Leute zu Propheten berief[46]. Die Stufe des Gelehrten und Philosophen bedeutet für Jehuda hal-

[41] Vgl. auch Kusari I, 13; IV, 25. Vgl. auch Thomas von Aquin, Summa theol. II, II, 2, 4 (responsio, Ende): *Philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt.*

[42] Kusari I, 63–65.

[43] Kusari I, 83–87

[44] Kusari I, 48.

[45] Kusari I, 8. Die Entschiedenheit der Ablehnung physikalisch-mathematischer Beweise zur Befestigung metaphysischer Argumente entlehnte Jehuda hal-Lewi zum Teil dem Buche „Tahafut al phalasipha" (Widerlegung der Philosophen) des muslimischen Theologen und Mystikers Ghazali.

[46] Vgl. Kusari I, 4.

Lewi keinen Wesensunterschied im Bezug auf das allgemein Menschliche, wohl aber die Stufe des Propheten, der von Gott dazu berufen ist, Offenbarungen zu erhalten[47]. Im Gegensatz zu zahlreichen seiner Zeitgenossen war die Prophetie für Jehuda hal-Lewi „kein Anhaften am tätigen Verstand, der der heilige Geist genannt wird". Als Polemik gegen den Islam hob Jehuda hal-Lewi hervor, daß die wahre Prophetie mit dem Engel Gabriel nichts zu tun habe[47a]. So wie die Prophetie über allem spekulativ Erreichbaren steht, ist auch die Sinnfälligkeit der Toragebote jenseits dessen, was Fleisch und Blut erfassen kann. Die Toragebote sind wie die Naturerscheinungen vom Schöpfer allein bemessen[48].

Die Offenbarung ist also nicht so sehr mit den intellektuellen Voraussetzungen beim Empfänger derselben verbunden, wie sie dem souveränen Willen Gottes entspringt: „In der Gefolgschaft Gottes gibt es kein Erklären, kein Tüfteln und Deuteln. Wenn es nämlich so wäre, dann hätten die Philosophen in der Fülle ihrer Weisheit und ihres Verstandes doppelt so viel erreicht als die Israeliten[49]." Diese Offenbarung, die die weiseste ist, stimmt auch mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften, der Astronomie und Anatomie überein[50]. In der Betonung dessen war auch Jehuda hal-Lewi ein Kind seiner Zeit. Nach den Worten des Königs von Kusar beinhaltet nur die Tora der Israeliten alles Tiefe und Subtile, was überhaupt in den Wissenschaften enthalten sein kann; als Antwort sagt der ihn belehrende Meister: Ja, bei der Beobachtung der Tora bedarf man aller Wissenschaften[51]. Nur die Tora beinhaltet alle Weisheit, da sie das wichtigste beabsichtigte Ziel des Schöpfers bei der Erschaffung der Welt war. So heißt es Kusari III, 73: „Die Absicht der Weisheit bei der Erschaffung der Welt war die Tora, die selbst der Körper der Weisheit ist". Wenn nun die jüdische Offenbarung der eigentliche Träger der Weisheit ist, so kann auch jede andere sich als Weisheit und Philosophie ausgebende Lehre nur im Judentum ihren eigentlichen Ursprung haben, von wo aus sie mehrfach verfälscht zu den Völkern überging. Durch die Vermittlung der Babylonier, Perser und Meder, kam diese Weisheit zu den Griechen und Römern, bis man infolge der Länge der Zeit und der Menge der Mittelglieder auf ihren eigentlichen Ausgangspunkt vergessen hatte[52].

---

[47] Kusari I, 39–43.

[47a] Kusari I, 87. Die islamischen Religionsphilosophen Alfarabi und Avicenna sahen in der Prophetie ein Anhaften am tätigen Verstand. Auch Maimunides definierte ähnlich das Wesen der Prophetie. Vgl. Ben Zion Bosker, HUCA XX (1947) 552.

[48] Kusari III, 43.

[49] Kusari I, 99.

[50] Kusari IV, 25–29.

[51] Kusari II, 63–64.

[52] Kusari II, 66; vgl. I, 63.

Ein typisches Beispiel, für die Verwirrung, die die Philosophen in der ihnen über zahlreiche Umwege zugekommenen wahren Weisheit der Tora anrichteten, ist die Einführung des Begriffes Natur, indem sie alles dieser zuschrieben, was eigentlich nur Gott allein zukommt[53]. So kam Jehuda hal-Lewi im Kusari immer wieder und an verschiedenen Stellen auf das Kernproblem seines Anliegens zurück, den Philosophen keinen Glauben zu schenken, sondern nur den Propheten. Nicht Argumente führen zur wahren Gotteserkenntnis, sondern nur das Schauen mit dem geistigen Auge. Der Unwert der Argumente erhellt schon daraus, daß alle rivalisierenden Gruppen Argumente gebrauchen, die von einander abweichen. Somit hat Wahres mit Argumentation eigentlich gar nichts zu tun. Wenn man sich von der vermeintlichen Schlüssigkeit der Argumente hinreißen läßt, läuft man Gefahr, mit den Philosophen in den Irrtum ihrer Arroganz zu verfallen und spekulativ nicht zu erfassende Dinge wie die Erscheinungen der Prophetie überhaupt zu verwerfen, „weil Spekulation alles, was nicht ihresgleichen ist, verwirft. Die Propheten aber hielten sich daran, weil sie sich vor den Tatsachen, die sie mit den geistigen Augen gesehen hatten, nicht verschließen konnten". Und daran schließt Jehuda hal-Lewi wieder sein Lieblingsargument für die Glaubwürdigkeit der prophetischen Offenbarung. „Und dies geschah zu verschiedenen Zeiten vor zahlreichen Leuten, sonst hätten sie nicht darüber übereinstimmen können"[54]. Treffend bezeichnet Max Wiener die Übereinstimmung von Offenbarung und Weisheit auf der Stufe der Prophetie in der Lehre Jehuda hal-Lewis: „Those who are endowed with divine favor are, of course, also favored intellectually"[55]. Obwohl auch Jehuda hal-Lewi sich der verbreiteten Lehrmeinung anschloß, daß die Prophetie zur Zeit des zweiten Tempels nur vierzig Jahre andauerte[56], war er dennoch der Meinung, daß sie sich nicht ganz von Israel zurückgezogen hätte. Eine Stütze für diese Ansicht bot ihm die Hallstimme, die den Mitgliedern der Gelehrtenakademien bisweilen in Streitfällen den Willen Gottes kundgab[57].

Der durch Prophetie geoffenbarte Gottesbegriff der heiligen Schriften ist der einzig wahre und echte. Schon das zweite Gebot verbietet die Anfertigung von Götzenbildern, also Gott sich als ein körperliches Wesen vorzustellen. Gott ist unkörperlich und über alles Körperliche unendlich erhaben. „Wenn ihm die Tora auch ein Spalten, Bauen und Zurichten zuschreibt, so bedurfte er dabei keines Gerätes und keiner Mittelursachen, wie das bei ähnlichen menschlichen Tätigkeiten der Fall ist"[58]. Doch die Menschen

[53] Kusari I, 76; III, 23.
[54] Kusari IV, 3 (Anfang und gegen Ende).
[55] HUCA XXIII (1950—1951) 670.
[56] Kusari III, 65.
[57] Kusari III, 41.
[58] Kusari I, 89

müssen Gott benennen, wenn sie sich im Gebet an Ihn wenden. Daher mußte sich auch Jehuda hal-Lewi mit der Attributenlehre beschäftigen, die bei Sa'adja ein Kernstück seiner Theologie war. Kusari IV, 3 faßt er seine Ansicht in die Worte: „Die Attribute sind zahlreich, aber die Substanz ist eine. Es ist so wegen der Verschiedenheit der affizierten Gegenstände, wie auch die Strahlen verschiedene sind, die Sonne aber eine einzige." Kusari IV, 1 behandelt Jehuda hal-Lewi die in der Bibel vorkommenden Gottesnamen. Elohim erklärt er auf eine ähnliche Weise wie nach ihm Maimunides als einen Herrscher, Richter, eine Kraft der Sphäre oder eine Naturkraft[59]. Die Pluralbildung stamme vom Gebrauch der Völker, Bilder zu machen und zu glauben, daß auf jedem derselben Sphärenkräfte ruhen. Deren Gesamtheit bezeichnet nun der Name Elohim, er ist ein Kollektivbegriff, Ein Einzelbegriff dagegen ist der geoffenbarte Name JHWH, der von der Spekulation nicht erreicht werden kann. Wohl aber kann der Name Elohim spekulativ erfaßt werden und liegt daher auch dem Gottesbegriff der Philosophen zugrunde[60].

Kusari II, 2 betont Jehuda hal-Lewi in Übereinstimmung mit den islamischen Traditionalisten, daß die Namen Gottes von den Empfindungen der Geschöpfe gegen ihn abgeleitet werden, von diesem aber wesensverschieden sind. In der Darstellung dieses Zusammenhanges führt Jehuda hal-Lewi eine Dreiteilung der göttlichen Attribute durch, über denen der unaussprechliche Name JHWH steht. Es sind pragmatische, akzessorische und negative Attribute. Die pragmatischen Attribute werden von seiner Tätigkeit abgeleitet, z. B.: Er macht arm und reich, macht niedrig und erhöht, ist barmherzig und gnädig, eifernd und rächend und dergl. Die akzessorischen Attribute sind das Ergebnis von Äußerungen der Ehrfurcht von Menschen gegenüber Gott, z. B.: heilig, hoch, erhaben usw. Die negativen Attribute werden lediglich von Gott prädiziert, um das Gegenteil von ihm abzuweisen. Solche Attribute sind u. a. lebendig, Einiger, Erster, Letzter.

Die Lehre vom Willen Gottes unterscheidet sich bei Jehuda hal-Lewi wesentlich von der Ibn Gabirols. Bei Jehuda hal-Lewi ist der Wille zwar auch die treibende, schaffende und erhaltende Kraft in Gott, die der Materie Form verleiht, bedeutet aber keine Zwischenstufe zwischen Gott und der Materie, sondern lediglich einen Aspekt in Gott[61]. Kusari V, 21 erklärt er dezidiert: „Hören wir nicht auf die Worte der Philosophen, die die göttliche Welt in einzelne Stufen einteilen. Sie sind alle für uns nur eine einzige göttliche Stufe, von der jegliche Körperlichkeit fern ist. Es ist kein Anderes außer Gott, der die körperliche Welt leitet".

[59] Führer I, 2.
[60] Kusari IV, 16.
[61] Kusari II, 6; V, 2.

Eine nicht klar genug umrissene Funktion nimmt bei Jehuda hal-Lewi der Begriff *amr ilahi* ein, den Jehuda ibn Tibbon gewöhnlich als *'injan'elahi (res divina)*, selten als *dabhar* oder als *schekhina* übersetzte[62]. Die *res divina* drückt den Inbegriff der Aktivität Gottes aus, mit dem das Volk Israel durch die Tora verbunden ist. Es ist wohl anzunehmen, daß die *res-divina*-Vorstellung eine Abart der Logos-Idee ist, doch ist die *res divina* für Jehuda hal-Lewi keine aus Gott herausgetretene Mittelursache wie der Logos Philons oder der Wille Gottes bei Ibn Gabirol, den dieser auch *verbum agens* nannte. Die *res divina* Jehuda hal-Lewis ist nichts anderes als das, was die Philosophen *intellectus agens* nennen. So heißt es Kusari V, 4: „Dies brachte die Philosophen zur Annahme, daß es einen tätigen göttlichen Verstand gäbe, der die Formen verleiht", und unmittelbar im Anschluß daran: „Die Philosophen gestanden notgedrungen ein, daß diese Formen von der *res divina* verliehen werden, und so nennen sie sie den weisen Formgeber". Die *res divina*, d. h. der Formgeber ist aber auch Gott selbst. „Die Form stammt vom weisen Formgeber. Es scheine dir nicht unmöglich, daß Eindrücke *rerum divinarum excelsarum* auf dieser unteren Welt festzustellen sind, wenn die materiellen Grundlagen Disposition zur Annahme derselben haben[63]". Noch deutlicher heißt es Kusari III, 23: „Die Form, durch die etwas zur Pflanze wird, was vorher keine Pflanze war, oder zum Tier, was vorher leblos war, stammt nicht von Naturkräften, sondern nur von Gott; gesegnet sei er". Da die *res divina* eine Bezeichnung für den Aktivitätsaspekt in Gott ist, ist das Volk Israel durch die Tora mit ihr verbunden[64]. Aus diesem Grunde aber kommt es auf die richtige Lebenshaltung des jüdischen Volkes an, ob die *res divina* mit der Welt verbunden bleibt[65]. Daher ist die religionsphilosophische Problemstellung bei Jehuda hal-Lewi nicht nur eine ontologische, sondern er versucht auch in der gelebten Praxis der heilsgeschichtlichen Situation des Volkes Israel gerecht zu werden.

Judentum bedeutet für Jehuda hal-Lewi das Sein im Zustand eines *charakter indelebilis*. Nur auf Israel trifft wegen seiner Heiligkeit der Begriff der Apostasie zu, weil Israel allein unter dem tätigen heilsgeschichtlichen Walten Gottes steht[66]. Aus diesem

[62] Kusari III, 53, 19.

[63] Kusari I, 77. Trotz solchen und ähnlichen Äußerungen glaubte Jehuda hal-Lewi nicht an die Ewigkeit einer potentiellen, formlosen Urmaterie. Kusari I, 8 heißt es von Gott ausdrücklich: „daß er die Dinge aus dem Nichts geschaffen habe". Doch schien ihm diese Feststellung nicht besonders wichtig. Kusari I, 67 sagt er: „Sollte sich auch ein Bekenner der Tora genötigt sehen, an die unerschaffene Materie zu glauben, so kann er dennoch glauben, daß die jetzige Welt in einer gewissen Zeit entstanden ist und daß die ersten Menschen darauf Adam und Eva waren".

[64] Kusari II, 34.

[65] Kusari II, 44.

[66] Kusari IV, 3 (Anfang).

Grunde wiegen die Sünden Israels ungleich schwerer als die der übrigen Völker. Als der Chasarenkönig seinem Lehrer und Unterweiser die Sünde vom goldenen Kalb vorhielt, fand dieser keine anderen Worte als: „Groß ist, dessen Sünden gezählt werden"[67]. In ähnlichem Zusammenhang heißt es Kusari II, 32 mit Bezug auf die anderen Nationen: „Die toten Nationen wollten der lebenden gleich tun. Sie konnten es aber nur bis zu einem äußeren Schein bringen. Sie errichteten Gotteshäuser, aber kein göttliches Zeichen war darin festzustellen, sie lebten asketisch, damit sich die Prophetie an ihnen erweise, aber es geschah nicht. Sie lebten lasterhaft und herausfordernd, aber kein Feuer fiel vom Himmel auf sie herab; auch kam keine plötzliche Pest, um ihnen klar zu machen, daß die Strafe von Gott sei... derjenige aber, der uns in unserer mißlichen Lage der Zerstreuung erhält, ist der lebendige Gott".

Als einzig Heiliges zur unbedingten Gefolgschaft Gottes berufen, lebt Israel inmitten einer profanen Welt, die aus dem Grunde ihres Profanseins Israel mißversteht und haßt. „Deinetwegen streiten wider mich, die in Finsternis wandeln, die Diener erzgegossener Götzen. Ich aber gebe ihnen zur Antwort: Gott zu dienen ist recht, dem Gott, dessen all eure Götzen bedürfen, wenn er mir grollt, bin ich der Knecht der Knechte, ist er mir wohl gesinnt, dann bin ich der König der Könige"[68]. Kein Vers konnte das Verhältnis Israels zu den Völkern so drastisch ausdrücken wie die wenigen Worte Jehuda hal-Lewis: „Mein schöner Name, der für mich Inbegriff der Erbauung ist, wurde umgekehrt im Munde der Fremden zum Gespött[69]". Da die Auserwählung auf dem ausschließlichen Handeln Gottes mit Israel beruht[70], ist auch die Tora, das göttliche Gesetz, nur für Israel verpflichtend[71]. Proselyten dürfen sich, wenn sie wollen, Israel anschließen und nehmen, wenn sie die göttlichen Gebote erfüllen, an den Wohltaten teil, die Gott Israel erweisen wird, werden aber trotzdem den Stammisraeliten nicht ebenbürtig, sie können z. B. nie der Gabe der Prophetie teilhaftig werden[72]. Kusari I, 115 muß Jehuda hal-Lewi feststellen, daß es immer auch solche Juden gab, die aus ihrer Berufung ausbrachen, und daß die Sünden des Judentums schuld sind an der Verzögerung der messianischen Zeit: „Wenn einer nur will, kann er sich durch ein einziges Wort mit seinem Dränger gleichstellen... würden wir das Exil, wie es sich gehörte, ad majorem Dei gloriam ertragen, würden wir die Zierde des Geschlechtes sein, auf das wir mit dem Kommen des Messias harren, und würden die künftige Erlösung herbeiführen, auf die wir hoffen".

---

[67] Kusari I, 93.
[68] Zionslieder, S. 21.
[69] Zionslieder, S. 23.
[70] Kusari I, 101, 109.
[71] Kusari I, 26.
[72] Kusari I, 27, 115.

Wie fast keinem anderen jüdischen Theologen war es Jehuda hal-Lewi daran gelegen, seine Situation als Jude in der Welt zu begreifen. Das Ausgesetztsein Israels in dieser Welt verstehen zu können, in der Edom und Ismael (Christentum und Islam) um die Vorherrschaft stritten, blieb Zeit seines Lebens sein größtes Anliegen. Erinnernd an das Paulinische Ölbaumgleichnis im Römerbrief, sagt Jehuda hal-Lewi in Kusari IV, 23: „Die Völker sind nur eine Vorstufe und eine Einleitung für den erwarteten Messias, der die Furcht sein wird. Alle werden dann ihrerseits auch seine Furcht werden, wenn sie an ihn glauben und alle ein Volk sein werden. Dann werden sie die Wurzel preisen und verehren, die sie bis dahin verspotteten". Seitdem es keine Propheten mehr gibt, die die Wortführer des theokratischen Gottkönigs in Israel waren, ist Israel „ein Körper ohne Kopf und ohne Herz"[73], mehr noch, die zerstreuten Glieder Israels gleichen den trockenen Gebeinen, von denen Ezechiel (37, 1—14) sprach[74]. Aber in diesen Gebeinen ist noch Lebenskraft und sie sind dazu aufbewahrt, um am Ende der Tage neu zusammengefügt zu werden. Israel ist keine tote, wenn auch von vielen tot geglaubte Nation. So heißt es Kusari II, 34: „Wir sind nicht auf der Stufe des Todes, sondern auf der Stufe eines erschöpften Kranken, den zu heilen bereits sämtliche Ärzte aufgegeben haben. Er selbst aber hofft auf Heilung durch ein Wunder". Oder Kusari III, 11: Es scheine nicht unmöglich, daß wir in unseren ehemaligen Zustand zurückkehren, auch wenn von uns nur mehr ein Einziger übrigbleiben sollte, wie es heißt (Isaias 41, 14): „Fürchte dich nicht, Wurm Jakob. Denn was bleibt schon übrig vom Menschen, wenn er gestorben ist? Ein Wurm in seinem Grabe".

Da das jüdische Volk, das heilige, auserwählte Volk ist, ist Assimilation gleich Selbstaufgabe, gleich Abfall von der heilsgeschichtlichen Sendung. Daher verwirkt sich der, der sich assimilieren will, seinen Anteil an dieser wie an der kommenden Welt[75]. Die Nicht-Assimilierbarkeit und Besonderheit Israels ist für Jehuda hal-Lewi der Beweis für seine Heiligkeit[76]. Israel ist das Herz der Völker und als solches der kränkste und gesündeste Körperteil zugleich[77]. So wie das Herz von den Krankheiten der übrigen Körperteile infiziert werden kann, so wird auch Israel durch sein andauerndes Bemühen, es den übrigen Völkern gleich zu tun, von deren Krisen und Krankheiten heimgesucht. „Die Israeliten werden nur deshalb von den Krankheiten der Völker infiziert, weil sie den Völkern gleich sein wollen, sich mit ihnen vermischen und ihre Lebensweise annehmen (Ps 106, 35)....

[73] Kusari II, 28, 29.
[74] Kusari II, 30.
[75] Kusari III, 12.
[76] Kusari II, 33.
[77] Kusari II, 36.

Wir sind in Not und die Welt ist in Ruhe. Die Not, die uns trifft, ist die Ursache für die Festigkeit unserer Tora.... wenn wir in Ordnung sind, haftet die *res divina* an der Welt"[78].

Auch in Bezug auf die Interpretation der Toragebote zeigte sich Jehuda hal-Lewi als derselbe unkomplizierte, aber zutiefst religiöse Mensch, der auch in anderen Bereichen seines Lebens war. So sagt er in einer Form, die an den späteren Chassidismus erinnert, in Kusari III, 1: „Der Gottesdiener ist nach unserer Ansicht nicht jemand, der sich von der Welt vollkommen abschließt, als ob sie ihm eine Last wäre, und darum das Leben abtötet, das uns der Schöpfer in seiner Güte gegeben hat.... Er liebt die Welt und das lange Leben, denn es hilft ihm zum Erwerb des Lebens in der zukünftigen Welt". Die Tora will keine Asketen[79]. Die Toragebote halten die richtige Mitte zwischen Besinnung und Freude. Übertreibungen nach irgend einer Seite hin sind schlecht. Für den Mageren ist es besser zu essen als zu fasten. Abschließend sagt er in diesem Zusammenhang; „Dein Dich-Kasteien an den Fasttagen ist Gott nicht wohlgefälliger als Deine Freude an den Sabbathtagen und Festen".

[78] Kusari II, 44.
[79] Kusari III, 45. 46.

NATUR UND ÜBERNATUR

Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie[1]

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

I.

Sagen wir es gleich zu Beginn: Balthasars Buch ist blendend geschrieben. Der Verfasser verfügt über einen glänzenden Stil, aber auch über eine detaillierte Kenntnis der Lehre Barths. Dazu besitzt er jenes Fingerspitzengefühl, das, um ein Thema Heideggers zu variieren, sich nicht nur auf das erstreckt, was eine Theologie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern auch darauf, „was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt". Ursprünge, Entwicklung und heutiger Bestand der Lehre Barths in den Fragen *de Deo creante, elevante, redimente* werden in straffer und lichtvoller Gliederung vor unsern Augen ausgebreitet. Schon aus diesem Grund verdient das Buch, von katholischen Theologen gelesen zu werden. Denn nicht jeder hat die Zeit, neben der Unsumme an katholischen Veröffentlichungen auch die protestantische Produktion derart zu meistern, daß er aus unmittelbarer Vertrautheit mit den Systemen sich ein magistrales Urteil erlauben dürfte. Darum muß dieser gründlichen Darlegung der Barthschen Lehre Anerkennung und dem Verf. für Fleiß und Arbeit Dank gezollt werden.

Wie schon angedeutet, geht es Balthasar darum, die Lehre Barths in drei Punkten genau und lichtvoll vorzutragen: es handelt sich um die Fragenkomplexe *de Deo creante, elevante, redimente*. Wem es sonderbar erscheint, daß der Ring der Diskussion auf diese Traktate eingeengt wird, der möge bedenken, daß sich seit den Tagen der Reformatoren die Situation gewandelt hat. Der ursprüngliche Protestantismus entzündete sich an den Mißständen in Kirche und Sakramentenpraxis, ging sodann umformend und nivellierend gegen die Ekklesiologie und den Sakramententraktat vor und erst aus einer radikalen Neusicht in diesen Belangen modifizierte er die Lehre *de Deo creante, elevante, redimente*. Barth, der nicht Reformator, sondern Theologe ist, geht den umgekehrten Weg. Er beginnt mit Schöpfung und Erlösung, und sucht hier seine Theologie zu fundieren. Balthasar bemüht sich um den Nachweis, daß die letztgenannten Traktate, wie sie im Werk „Die kirchliche Dogmatik" vorliegen, derart viele Berührungspunkte mit der katholischen Theologie besitzen, daß sie nicht imstande sind, auf ihren Schultern eine Kirchenspaltung zu tragen oder eine der katholischen entgegengesetzte Kirchen- und Sakramentenlehre zu begründen.

Es hat wohl keinen Sinn, an dieser Stelle zu wiederholen, was Balthasar über den Entwicklungsweg Barths zu sagen hat, einen Weg, der von der Identitätslehre des deutschen Idealismus allmählich zu den Positionen der „Kirchlichen Dogmatik" hinführt. Denn eine theologische Auseinandersetzung, die fruchtbar sein soll — und nur auf diese kommt es Balthasar an —, muß sich mit dem reifen Hauptwerk Barths, der „Kirchlichen Dogmatik" befassen. Doch sollen drei Punkte, die uns wichtig scheinen, nicht unberührt bleiben. Der „Römerbrief" Barths hatte mit flammendem Expressionismus sowohl den Pantheismus (Balthasar nennt ihn gerne Theopanismus) als auch die Gnosis gepredigt. Während es sich im System Schleiermachers doch eher um eine ruhende Identität zwischen Gott und Geschöpf handelt, meldet sich im „Römerbrief" die

[1]. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. 8° (420 S.). Köln 1951, Hegner.

dialektisch zerrissene Identität eines Fichte und Hegel an. Da das Abgespaltensein von Gott Sünde ist, wird die menschliche Natur selbst zur Sünde. Und das alles überragende, das dringliche Anliegen der Theologie liegt in der Bewegung, die zu Gott zurückführt.

Der Identitätsgedanke, der dem deutschen Idealismus als zentraler Angelpunkt diente und dem „Römerbrief" sein eigenartiges Profil verlieh, taucht – doch jetzt mit völlig verändertem Inhalt – in der „Kirchlichen Dogmatik" wieder auf. Die Identität, ursprünglich pantheistisch gefaßt, wird aus ihrem unmöglichen Ort entfernt und in Christus verlagert, auf den hin alles geschaffen wurde und in dem alles seinen Bestand hat. Was damit gemeint ist, wird noch des genaueren zu sagen sein. Wichtig ist, von hier aus die radikale Christozentrik Barths zu verstehen.

Der idealistische Bewegungsgedanke wird von Barth nicht ganz aufgegeben, äußert sich aber nunmehr mit neuem Inhalt im Barthschen Aktualismus, der die Offenbarung in Christus als Ereignis konzipiert und alles auf die Spitze der persönlichen Entscheidung stellt. Kein Wunder, daß Barth häufiger in Geschichts- als in Seinskategorien denkt, obwohl bei ihm auch eine klare Wendung zum Sein und zur Natur festzustellen ist, so daß man ihn als Überwinder der protestantischen Seins- und Naturverachtung ansehen kann.

Doch klingt die pessimistische Bewertung der Natur, die in der fast dualistisch anmutenden Gnosis des „Römerbriefes" schreckenerregende Formulierungen gefunden hatte, wesentlich abgeschwächt in der „Kirchlichen Dogmatik" nach, was sich besonders in der hartnäckigen Verurteilung der *analogia entis* äußert, die unentwegt als die Erfindung des Antichrist angeprangert wird. Ihr, der *analogia entis*, setzt Barth seine *analogia fidei* entgegen.

Hatte Balthasar im 1. Teil seiner Schrift, der den Titel „Annäherungen" trägt, Grundsätzliches zur Auseinandersetzung mit Barth zu sagen gehabt, hatte er in der 1. Hälfte des 2. Teiles („Denken und Denkform Karl Barths") die Periode der Dialektik Barths und seine Wendung zur *analogia fidei* beschrieben, so macht er uns in der 2. Hälfte des 2. Teiles unter dem Titel „Die Vollgestalt der Analogie" (gemeint ist wieder die *analogia fidei)* mit den heutigen Auffassungen Karl Barths bekannt. Diese gilt es in kurzen Strichen nachzuzeichnen. Denn Balthasar wird im 3. Teil seines Werkes („Denken und Denkform des Katholizismus") der Theologie Barths seine eigene entgegenhalten, um im Endurteil eine so starke Annäherung festzustellen, daß eine Kirchenspaltung nicht mehr gerechtfertigt erscheint. Uns interessiert vor allem die von Balthasar verfochtene Theologie. Da sie unter dem Eindruck der Begegnung mit Karl Barth entworfen wurde, kann man sie ohne Kenntnis der Barthschen Theologie wohl nicht gerecht würdigen. Denn wie es die Natur der Sache fordert, bedeutet die Theologie Balthasars immerhin ein Verlassen des gewöhnlichen theologischen Standortes und eine Verschiebung auf die Barthschen Positionen hin. Sie ist dem Ethos sowohl als dem Inhalt nach eine eigentlich „entgegenkommende" Theologie. Und dieses Ethos für die Una Sancta, das in mancher Zeile des Buches zu großartigem Ausdruck kommt, soll auch dann nicht vergessen sein, wenn an den Inhalt der nüchterne Maßstab theologischer Kritik gelegt wird.

II.

Die Theologie Karl Barths

Betonen wir eingangs, daß Barth keiner subjektiven Spekulation Raum gewähren will, sondern daß er nur die Offenbarung sprechen lassen, nur auf sie hören und ihren Inhalt buchen will.

1. Christus ist das Maß aller Dinge. Es besteht demnach keine Unvereinbarkeit zwischen Gott und Geschöpf. Grund und Beweis dafür liegt in der Menschwerdung Christi (und nicht in der *analogia entis*). Wie stark sich Barth vom traditionellen Protestantismus absetzt, wird im 2. Bd. der Prolegomena klar, wo Barth unvoreingenommen den Begriff der Natur erörtert und die echte Menschennatur Christi anerkennt. Der Satz „Das Wort ist Fleisch geworden" enthält eine Aussage sowohl über eine Natur als auch ein Ereignis. Durch die Christologie erhält also der Begriff der Natur Ebenbürtigkeit neben dem Begriff der Aktualität.

Die Natur des Menschen wird durch die Natur Christi als der ewigen *causa exemplaris* begründet. Darum bleibt über alle Sünde hinaus eine unzerstörbare Kontinuität zwischen Gott und Menschen bestehen. Allerdings ist diese Aussage nur deshalb gerechtfertigt, weil Christus — und Barth beruft sich auf die Schrift — in der Christus als das Alpha und Omega bezeichnet wird — der reale Grund der Schöpfung ist. Es handelt sich dabei um den Christus in *carne passibili*, der zugleich Erwählter und Verworfener ist, wodurch einerseits die skotistische Konzeption von der Stellung Christi in einer paradisisch gebliebenen Schöpfung, außerhalb des Gesichtsfeldes steht, anderseits die der Theologie Barths eigentümliche Prädestinationslehre vorbereitet wird. "Im Blick auf diesen seinen Sohn, der Mensch und Träger der menschlichen Sünde werden sollte, hat Gott den Menschen und mit dem Menschen seine ganze Welt von Ewigkeit her, noch ehe er sie schuf, geliebt... und hat er sie geschaffen: darum weil er sie liebte in seinem eigenen Sohn, welcher als der wegen ihrer Sünde Verworfene und Getötete vor seinen ewigen Augen stand" (Kirchliche Dogmatik 5, 53–54, bei Balthasar auf S. 129)[2].

Auf die Frage, wie der Gottmensch, denn um ihn handelt es sich ja, die *causa exemplaris* der menschlichen Natur sein kann und wie die Idee des Menschen aus der göttlichen Menschwerdung ableitbar ist, antwortet Barth, die Idee des Menschen sei in der Menschwerdung Christi vorausgesetzt. Darum muß es Humanität als Möglichkeit geben, ohne daß damit die Urbildlichkeit angetastet wird. „Wir werden somit das Kernproblem der Theologie Barths in ihrer letzten Gestalt im Begriff der Voraussetzung zusammengedrängt sehen, in dem Sinn, daß die eigentliche und ursprüngliche Setzung Gottes im Akt ihrer Setzung sich selber etwas voraus setzt" (B 129).

2. Auf die existente Welt übertragen, läßt sich der eben vorgebrachte Gedanke also formulieren: Die Ordnung der Natur ist der äußere Grund des Bundes mit Gott, die Menschwerdungs- und Erlösungsordnung dagegen der innere Grund des Bundes. Barth unterscheidet beide Ordnungen genau: „Die Offenbarung ist nicht die Schöpfung oder eine Fortsetzung der Schöpfung, sondern über die Schöpfung hinaus ein unbegreiflich neues Werk Gottes" (KD 1, 431; B 131). Damit wird grundsätzlich der Bestand der geschaffenen Natur anerkannt, während die Offenbarung als etwas Neues, Hinzukommendes gefaßt wird.

Da nach der Schrift alle Wahrheiten bestimmte Taten Gottes sind, in denen Gott sich erschließt, so bedeuten die biblischen Schöpfungsgeschichten die Errichtung des Raums, in welchem die Geschichte spielen kann, und das übrige Alte Testament ist der entscheidende Kommentar zu den biblischen Schöpfungsgeschichten. Der Begriff der Natur ist dadurch nach seiner formalen Seite gezeigt als „Zurüstung, Erbauung eines Tempels, dessen Anlage und Konstruktion im ganzen und im einzelnen durch die Liturgie bestimmt ist, der er dienen soll" (KD 5, 107; B 136). Hier aber liegt im Formalen schon ein Materiales eingeschlossen. Da der ganze Sinn des Geschöpfes Zurüstung auf die Gnade ist, steht es dieser Gnade nicht indifferent, sondern durchaus positiv gegenüber „als ein Gleichnis, das seine entscheidende Erfüllung und Wahrheit von der gnadenhaften Offenbarung Gottes her empfangen soll" (B 136).

---

[2]. Im folgenden wird der Einfachheit halber die Kirchliche Dogmatik mit KD und das Buch Balthasars mit B zitiert.

3. Der Mensch ist für die Gnade zugerüstet (ist befähigt, „Partner Gottes" zu sein, ist „bündnisfähig"), „wenn er von sich aus weiß, was es heißt, im Gegenüber von Ich und Du Subjekt und verantwortlich zu sein" (B 136). Das soll wohl bedeuten, daß mit anderen Worten die Bündnisfähigkeit des Menschen im Personsein begründet sei. Bei dieser Bestimmung wird aber der Mensch von der Offenbarung her gesehen. Schöpfung und Versöhnung stellen also nur eine relative Opposition dar, indem sich Schöpfung und Versöhnung wie äußerer und innerer Grund der menschlichen Natur verhalten. „Man kann also nur beides gleichzeitig sehen und sagen: daß der Mensch, der seine eigene geschöpfliche Natur und Analogie hat, einmal von der Gnade herkommt — sofern die Schöpfung in Christus grundgelegt ist — und sodann auf die Gnade hinzielt, sofern die Schöpfung selbst nicht die Menschwerdungsordnung ist, sondern ihre Voraussetzung" (B 137). Damit steht der Mensch von Haus aus in einer Beziehung zu Gott. Er ist weder ein geschlossener Kreis noch ein nur auf den Kosmos hin Geöffnetes, vielmehr besitzt er eine Beziehung auf Gott, die als notwendige Bestimmung seines Wesens anzusehen ist. „Menschsein heißt grundlegend und umfassend: mit Gott zusammen sein" (KD 6, 161; B 138). Doch muß dies von der Menschwerdung her anvisiert werden, durch welche die Natur des Menschen von außen und nach außen hin gesprengt ist.

Erst jetzt läßt sich der Mensch in seiner immanenten Bestimmtheit beschreiben als: Mitsein in der Humanität, Ganzsein als Seele und Leib, Endlichsein in der Zeit. Um all das zu sein, muß der Mensch zunächst Subjekt sein, das durch Reflexion für seine Taten verantwortlich ist. Aber diese natürliche Geistigkeit und Freiheit des Menschen ruht auf seiner transzendenten Bestimmung auf, die ein Tun und Wirken des freien Gottes ist. „Auf dem Grund der Natur ist die Gnade; auf dem Grund des Zustandes eine Geschichte" (B 139).

Wenn Barth den Eigenstand, das Materiale der Natur zugunsten des Formalen vernachläßigt und das Formale als ein immanentes Moment der Gnade zu beschreiben scheint, so hat das den Grund in seinem augustinischen Freiheitsbegriff. Freiheit ist primär das Leben und Raumhaben in der Intimität der göttlichen Freiheit. Barth sieht die menschliche Freiheit von der Menschwerdung des Sohnes her und sieht ihre höchste Betätigung in der Begegnung mit dem Geiste Gottes.

4. Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade kehrt auf der Ebene der Gnoseologie wieder als Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Glauben. Wie die Natur des Menschen nur durch die Gnade sinnvoll ist und von ihr her verstanden werden kann, so ist der Verstand nur durch den Glauben sinnvoll und kann ohne ihn nicht verstanden werden. Diese Ansicht darf nach Balthasar nicht im Sinne des Baianismus gedeutet werden, als ob die Gnade ein integrierender Bestandteil der menschlichen Natur wäre; vielmehr richtet sich der Kern der Aussage im Einklang mit der radikalen Christozentrik auf die Tatsache, daß die Natur und damit die Erkenntnis auf der Gnade aufruhe. Das will im einzelnen folgendes besagen:

Zunächst ist daran festzuhalten, daß alles Wahrheitsverständnis vom Offenbarsein Gottes in seinem Wort immer schon herkommt. Zwar hat sich Gott auch in der Natur, ontisch und noetisch gesehen, geoffenbart. Doch ist diese Offenbarung nicht natürlich, weil sie göttliche Offenbarung ist.

Bei der Erörterung von Gottes Beständigkeit und Allmacht kommt Barth auf die *possibilia* und das Widerspruchsprinzip zu reden. Nach ihm beruht der Nichtwiderspruch des geschöpflichen Seins und der endlichen Wahrheit primär auf dem absoluten Sein Gottes und muß von hier aus fundiert werden (KD 3, 600—605). Ja selbst die Begriffe des begrifflich Möglichen — dazu gehört auch ein solcher Satz wie, daß zweimal zwei vier ist — haben ihre Wahrheit und Geltung nicht in sich, sondern in der Freiheit und Entscheidung Gottes, die allerdings so wirkt, wie es dem Wesen Gottes angemessen ist. Hieraus ist auch zu verstehen, warum Barth bei der Analyse von Descartes' Meditationen zu zeigen versucht, daß das Reden von Gott in Zirkelschlüssen vor sich gehen müsse. Denn die geschöpflichen Wahrheiten, die zum Aufstieg in den Gottesbeweisen benützt werden, setzen schon immer ihre noetische Fundierung in Gott voraus.

Aus den Darlegungen Barths ergibt sich sowohl die Nähe von Theologie und Philosophie als auch ihr Abstand voneinander. Beide können nicht beweisen, sondern nur aufweisen. Beide gehen von einer ursprünglichen Offenheit und absoluten Wahrheit aus. „Es kann somit einen zum Absoluten ‚aufsteigenden Weg' von der Welt her geben, der aber kein anderes Ziel haben kann als die Vorgängigkeit des Absoluten vor dem Relativen, des Abstiegs vor dem Aufstieg... zu erweisen" (B 161).

5. Als das Herzstück der Barthschen Theologie muß die Prädestinationslehre gelten; ihr ist der gesamte 6. Band der „Kirchlichen Dogmatik" gewidmet. Den Fehler der meisten bisherigen Erwählungslehren sieht Barth in dem Umstand, daß sie den christologischen Grund mißachten. Denn von Ewigkeit her ist der Sohn Gottes dazu erwählt, die zu schaffende Welt zu Gott zurückzuführen und an Stelle aller, die zu Sündern werden, die Schuld auf sich zu nehmen und in diesem Sinn Gegenstand der göttlichen „Verwerfung" zu werden. In Christus ist die Erwählung „doppelte Prädestination". Gott wird seinen Sohn als den Ersterwählten an sich ziehen. Er wird die Sünder verwerfen, aber er wird es so tun, daß der Sohn, alle Sünde auf sich ladend, Verdammnis, Tod und Hölle schmeckt. Die Verworfenen, die er alle im Ungehorsam verschloß, wird er um des Sohnes willen freilassen, um sich aller zu erbarmen. Durch diesen Gedanken, der die Sicht auf eine endgültige und allgemeine Errettung des Menschengeschlechtes freigibt, endet die Prädestinationslehre Karl Barths mit einer triumphalen Note.

6. Man hat aus diesen kurzen Darlegungen entnehmen können, daß die Theologie Barths an drei Achsen befestigt ist, von denen die christozentrische die beiden anderen, die anthropologische und prädestinationstheoretische, bedingt. Da die Schau vom menschgewordenen Sohn Gottes her einsetzt, der als *causa exemplaris* und *finis* der menschlichen Geschöpfe empfunden ist, tritt jene unentwirrbare Verflochtenheit des Natürlichen und Übernatürlichen zutage, wodurch die Natur eher als eine logische Voraussetzung denn als ein metaphysisch fest umgrenztes Eigenständiges zu werten ist. Tatsächlich wird in der Anthropologie Barths das dialektische Zusammenspiel von Natur und Übernatur auf allen Ebenen abgewandelt. Auf eine einleuchtende metaphysische Klarstellung geht er nicht ein. Es ist aber durchaus der Eindruck belassen, daß die Bezogenheit auf die Gnade ein positives Wesenskonstitutiv des Menschen darstellt. Balthasar hat das deutlich gesehen und setzt tatsächlich an diesem Punkte ein. Er folgt dabei den Spekulationen der Lyoner Schule, insbesondere wertet er die Gedanken aus, die de Lubac in seinem Werk „Surnaturel" niedergelegt hat.

III.

Die Theologie Barths und Balthasars Kritik

Balthasar geht es darum, eine Theologie zu entwerfen, die bei Wahrung des Katholischen der Annäherung an Barth dienen soll. Was hier besonders zur Diskussion gestellt werden soll, ist die Behauptung Balthasars, sein Aufriß der Dogmatik sei die bestmögliche Deutung, die allen Gegebenheiten Rechnung trage (B 325). Allerdings nimmt er das Prädikat „bestmöglich" zunächst für seine Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade in Anspruch. Da aber diese Auffassung eine ebenso zentrale Stellung in seiner Theologie einnimmt wie der Begriff der Voraussetzung bei Barth, da es sich also um einen durchgängigen, sein ganzes System beherrschenden Gedanken handelt, ist dieses selbst im Vergleich zu anderen Systemen als überlegen erklärt.

Balthasar beginnt mit einer Untersuchung des Naturbegriffs und stellt fest, daß er doppelsinnig sei. Den Beweis dafür entwickelt er folgendermaßen: Der philosophische Naturbegriff bietet nicht nur den Eigenstand eines Dinges, sondern

es wird in ihm der Umkreis der Finalität ebenso primär gesetzt, wie das sich in diesem Umkreis Auswirkende. Es gibt nichts in der Natur, das nicht zugleich dynamisch und teleologisch wäre. Es ist also durchaus richtig, zur Natur alles zu rechnen, was *constitutive, consecutive, exigitive* zu ihr gehört. Läßt man aber die Einsicht des Glaubens walten, so steht fest, „daß die Berufung eines Geschöpfes zur Anschauung Gottes, sowie alles, was teleologisch auf dieses Ziel hingeordnet oder allein um seinetwillen ist und existiert, nie und nimmer im Sinn einer bloß philosophischen, d. h. vom Weltsein als solchem ausgehenden Betrachtungsweise ausgelegt werden darf" (B 286). Hier ist die Theologie zuständig und die Philosophie kann höchstens Hilfsbegriffe liefern: „Wenn also die Anschauung Gottes zum Ziel eines Geschöpfes gemacht und damit dessen ganzes Wesen auf dieses Ziel hin ausgerichtet und ausgerüstet wird, so kann dies zwar mit dem aristotelischen dynamischen Naturbegriff ausgedrückt werden..., sie (die Theologie) wird sich aber klar sein müssen, daß diese Anwendung nur eine analoge sein kann" (B 286f). Man beachte in diesem Zitat das Ausgerichtet- und Ausgerüstetsein der Natur auf die Gottesschau hin. Nach Balthasar fällt die Berufung des Menschen zur *visio beatifica* ontisch mit der Setzung eines positiven Wesenskonstitutivs in der Menschennatur zusammen.

Balthasar zeigt sodann, wie unmöglich die Versuche jener Theologen sind, die es unternehmen, von unten nach oben vorzustoßen und nach Abgrenzung der Natur das über die Natur Hinausliegende als übernatürlich anzusprechen. Abgesehen davon, daß die Definition: *naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive*, eine simple *petitio principii* darstellt, so ist die Definition des *supernaturale (= quidquid non pertinet ad naturam...)* nur dann richtig, wenn in ihr das Übernatürliche als *supernaturale late dictum* gefaßt wird, also in einem Sinn, der gegen theologisch verstandene Natur (= Natur, die zur *visio beatifica* berufen ist) noch indifferent ist. Der theologisch relevante Naturbegriff kann also nicht aus dem philosophischen gewonnen werden. Um ihn zu erhalten, muß ich aus dem Glauben wissen, wie sich Gnade und Offenbarung gegen den Bereich abgrenzen, den man — nunmehr theologisch — Natur nennen kann. Jetzt weist der Naturbegriff auf ein seinshaft Vorausgesetztes, woran Gnade ergehen kann. Der Begriff hat einen Bedeutungswandel durchgemacht. Als theologischer Begriff wird er primär von der Gnade her zu bestimmen sein, wie es schon Ripalda empfahl in seiner Definition: *Natura consistit in ea aggregatione rerum, quae ab ordine supernaturali et gratia dividitur.* In jenem *dividitur* liegt beschlossen, daß „Natur" in der faktischen Weltordnung jeweils *a posteriori*, durch Subtraktion, aus einem zunächst gegebenen Ganzen herausgetrennt, „abstrahiert" werden muß (B 290).

Doch soll damit nicht gesagt werden, daß die Schöpfung als Ganzes aus der Offenbarung oder der Gnade deduziert werden könne. Gnade ist Gnade für eine Natur und an einer Natur. Angesichts dieser Eigenart setzt sie im logischen Sinn eine Natur voraus. „Insofern Gnade ergeht und die Natur ergreift, ist diese auch schon die begnadete und somit übersetzte Natur. Natur existiert dann konkret jeweils im übersetzten, erhobenen ‚Modus' der Begnadung, das Subjekt aber, das in dieser Übersetzung sich befindet, ist kein anderes *(non aliter)* als das der Natur, auch wenn es darin anders *(aliter)* geworden ist. In diesem *‚aliter, non alter'* liegt das ontologische *fundamentum in re* der noetischen Analogie im Naturbegriff" (B 292).

Balthasar sucht seine Position durch folgende Betrachtung zu sichern: Je exakter der Naturbegriff zuzugreifen sucht, desto schwieriger wird die klare Ablösung vom andern Sachbereich, dem Übernatürlichen. Unbeantwortlich sind die Fragen, inwiefern einzelne Sachverhalte zum natürlichen Bestand gehören, etwa: Unwissenheit, Schwierigkeit, Konkupiszenz, Krankheit, Tod,

Ehe, Gemeinschaft, Staat, die Beziehung zu Gott, die Frage nach der Notwendigkeit des Betens, ewiges Schicksal der Seele, Auferstehung des Leibes, Gericht, Seligkeit. „Der Inhalt des Begriffes einer reinen Natur ist nicht exakt anschaulich zu machen" (B 294). Ja, Balthasar steht nicht an, noch einen Schritt weiter zu gehen: „Da wir in unserer faktischen Welt kein anderes als ein übernatürliches Letztziel kennen: woher sollten wir mit Sicherheit behaupten können, daß sie (die Natur) auch ohne diese Finalität einen sich selbst genügenden, endgültigen Grund ihrer Realisierung besäße? Gott allein könnte hier das letzte Wort sagen. Die Tatsache der Freiheit der Gnade gegenüber der Natur reicht dazu nicht aus" (B 295). Man bemerkt hier einen gewissen Agnostizismus in der Frage nach der Erkennbarkeit des Möglichen schlechthin; insbesondere richtet sich dieser Agnostizismus auf die Möglichkeit zu erkennen, daß der Mensch auch ohne die Berufung zur Gottesschau hätte geschaffen werden können.

Balthasar unterscheidet im Naturbegriff eine formale und eine materiale, inhaltliche Seite. Der formale Naturbegriff ist ihm im Minimum geboten, das sich in jeder möglichen Situation, darin Gott sich einem Geschöpf offenbaren wollte, verwirklicht sein muß: es ist dies Minimum das Geschöpfsein als solches (B 295). Soll der formale Begriff inhaltlich gefüllt werden, so wird man mehr und mehr Elemente der konkreten Umwelt aufnehmen müssen, die ihrerseits aber mit Gnade durchtränkt ist. Dem formalen Minimum entspricht kein oberes inhaltliches Maximum als Grenze (B 302).

Schließlich stellt sich Balthasar auf den Standpunkt de Lubacs, der energisch von oben nach unten denkt, die menschliche Natur als für die *visio beatifica* geschaffen erklärt, ihr eine Finalität zuspricht, durch die sie ontologisch modifiziert wird und ihr einen Inhalt gibt, der sie gleichsam auf der Schwelle zwischen „Natur" und „Übernatur" stehen läßt. Damit ist die Schöpfung selbst schon zur Gnade geworden. Als ein zweites höheres Gnadenwerk hat die Erhebung in die Kindschaft Gottes zu gelten. Und zwar liegt deren Ungeschuldetheit in der personalen Mitteilung Gottes, die ihrem Wesen nach frei sein muß (B 306ff).

Halten wir einen Augenblick inne, um die Anlage der Gedankenführung zu überblicken und auf ihre Beweiskraft zu prüfen. Unser kurzer Aufriß, worin die Ausführungen Balthasars in knapper Form zusammengefaßt sind, vermittelt keinen Eindruck von der Wucht und Eindringlichkeit, mit der er seine Position auszubauen und zu festigen sucht. Aber trotz der von allen Seiten beigebrachten Gründe bleiben Fragen offen und melden sich Zweifel an, die im Dienst der Wahrheitsermittlung zur Sprache kommen müssen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß Balthasar in der durch die Berufung zur *visio* verliehenen Finalität ein ontologisches Wesenskonstitutiv des Menschen sieht. Wenn nicht alles täuscht, liegt hier der *nervus rei*, mit dem die Ansichten Balthasars von Natur und Übernatur stehen und fallen. Wie tief sich eine immanente übernatürliche Finalität, die wesenskonstitutiv ist, auswirken muß, wird klar, wenn man sich die Eigenart einer immanenten Finalität im allgemeinen vor Augen führt. Die Natur ist immer das Wesen einer Sache, insofern das Wesen dynamisch als Aktivitätsprinzip betrachtet wird. Aktivität als aus der Natur quillende Bewegung schließt immer eine bestimmte Richtung ein, die mit der Eigenart der in Frage stehenden Natur gegeben und in dieser Natur schon immer vorgezeichnet ist. Dies Richtungweisende der Natur ist nichts anderes als ihre Finalität, ist konkret gesehen aber auch nichts anderes als die unter einem bestimmten Gesichtswinkel betrachtete Natur selbst. Die sonderbare Verschlungenheit von Natur und Übernatur, wie sie bei Balthasar und de Lubac erscheint, ist nur dann recht verständlich, wenn die Berufung zur Gottesschau als übernatürliche Modifikation der menschlichen Natur konzipiert wird. Des-

halb wird es sich empfehlen, an dieser Stelle die Gedankenführung Balthasars aufzureißen und nach gewonnener Neusicht die übrigen Gedanken einer theologischen Kritik zu unterwerfen.

Kein Theologe wird leugnen, daß Balthasar mit vollem Recht sagt, der Mensch der konkreten Welt sei für die *visio beatifica* geschaffen. Ja diese Tatsache läßt sich äußerst scharf formulieren, indem man die Selbsterschließung Gottes in der *visio* schlechthin als das *primum in intentione* des schaffenden Gottes anspricht. Nicht so einfach steht es mit der Folgerung, daß die Bezogenheit auf das übernatürliche Endziel ein ontologisches Konstitutiv der menschlichen Natur sei, und ihr im Vergleich zu einer *natura pura* eine wesenhafte Umänderung oder ein wesenhaft Neues verschaffe. Mir scheint die ganze Konzeption an der Schwäche zu leiden, daß hier stillschweigend ein Naturbegriff unterschoben wird, der aus der Welt der nichtgeistigen Wesen stammt. Die nichtgeistige Natur besitzt eine eindeutig festgelegte Finalität, die der nähere Ausdruck ihrer Dynamik ist und in einer festumgrenzten Aktivität gipfelt[3]. Nach der Ansicht Balthasars muß auch die menschliche Natur innerlich und seinshaft auf ein und nur ein bestimmtes letztes Aktionsziel, die *visio beatifica*, festgelegt sein. Diese Konzeption dürfte jedoch in keiner Weise der personalen, geistigen Struktur des Menschen gerecht werden.

Das *desiderium naturale visionis* — denn um dieses handelt es sich ja, wenn von einer Finalität im Sinne Balthasars und de Lubacs gesprochen wird — kann vom Theologischen und Philosophischen her gesichtet werden. Die philosophischen Gedankengänge können kurz auf den folgenden Beweis zurückgeführt werden: Eine analoge Erkenntnis Gottes entspricht nicht dem Zustand des Endziels, da ja das Endziel Ende der Bewegung besagt, eine endliche Erkenntnis — und das ist die analoge Erkenntnis — immer über sich hinausdrängen wird. Darum ist die analoge Erkenntnis unvereinbar mit dem Endziel als dem Zustand der Ruhe.

Von hier aus springt man dann meistens auf die Gottesschau über als dem einzig Angemessenen der geistigen Struktur des Menschen im Zustand der Endruhe. Dem aber müssen wir, ganz allgemein einmal, die Möglichkeit entgegenhalten, daß zwischen irdisch analoger Erkenntnis und Gottesschau Stufen bestehen, die für uns zu wenig anschaulich und einsichtig sind, um sie beweiskräftig für den Endzustand auszuschließen. Erinnert sei an die Tatsache, daß Mystiker, die sich der Ekstase erfreuten und doch Gott nicht unmittelbar schauten, ihren Zustand von menschlicher Einsicht her als unüberbietbar hinstellten. Vielleicht dient es auch der Sache, auf Hieronymus zu verweisen, der die Seligkeit im Frieden, in der Ruhe und der Freiheit von Sorgen antithetisch zu den Bedingungen des christlichen Kampfes auf Erden beschrieb, wobei er der Gottesschau eine durchaus sekundäre Rolle zuwies[4]. Wir wollen die Ansicht des hl. Hieronymus in keiner Weise billigen. Doch scheint es, daß ein einfach denkender Mensch, der bei der Entscheidung der Seligkeitsfrage seine Auskunft nicht aus abstrakten Argumenten bezieht, sondern lediglich seine Erfahrung und Bedürfnisse befragt, zum Ergebnis kommen wird, daß der Zustand voller Zufriedenheit gesichert ist durch die von Hieronymus aufgezählten Elemente, gekoppelt mit analoger Gotteserkenntnis. Darauf kommt es uns an und wir glauben, daß in dieser Hinsicht die Meinung des hl. Hieronymus durchaus vernünftig ist. Freilich werden seine Gedanken nicht dem hohen Ziele gerecht,

[3] A. Brunner, Gott schauen: ZkTh 73 (1951) S. 214ff. — E. Gutwenger, Wertphilosophie, Innsbruck 1952, S. 151ff. 170ff.

[4] John P. O'Connell, The Eschatology of Saint Jerome (Dissertationes ad lauream 16), Mundelein 1948, S. 107.

zu dem der Mensch tatsächlich berufen ist. Doch steht hier einstweilen nur zur Diskussion, ob sich die Gottesschau als das einzige mögliche Ziel des Menschen erweisen läßt.

Im vorhin angeführten philosophischen Beweis, der sich bei Thomas, Maréchal und den anderen Verfechtern des *desiderium naturale visionis* findet, wird allzu stark vom wissenschaftlichen Verstand her argumentiert. Jedoch, wenn man nach dem Endziel des Menschen fragt, fragt man da nicht zunächst einmal nach den Bedingungen, durch die der ganze Mensch, also die menschliche Person, in den Zustand der Ruhe überführt wird? Der menschlichen Person qua Person entsprechen aber die personalen Akte und deren Grundstruktur ist die Hingabe. Wird also der Mensch nicht in Fähigkeiten aufgesplittert, wird er vielmehr als Ganzes betrachtet, so ergibt sich eine Finalität auf die Liebesvereinigung mit Gott hin, durch die der personalen Bewegung des Menschen die endgültige Ruhe zugesichert sein muß. Wie Gott den sich hingebenden Menschen annehmen und wie diese Annahme in das Erfahrungsfeld des Menschen eintreten muß, damit der Zustand der *beatitudo* grundsätzlich eingeleitet ist, dafür lassen sich *a priori* verschiedene Möglichkeiten ausdenken, die noch nicht mit dem Begriff der Gottesschau operieren. Denn die Gewähr, daß Gott die endgültige Hingabe entgegennimmt und seinerseits den unmittelbaren Liebesaustausch vollzieht, könnte z. B. dem Menschen durch innere mystische Erfahrung zum Bewußtsein gebracht werden. Doch wird man gerne zugeben, daß die unmittelbare Gottesschau im idealsten Sinn den gesuchten Bedingungen entspricht.

Bleiben also von der Philosophie her verschiedene Möglichkeiten für die endgültige Erfüllung der menschlichen Person offen, so läßt sich gerade vom Theologischen her über den ganzen Fragenkomplex gar nichts ausmachen. Denn die Offenbarung spricht einzig von der *visio* als Tatsache, über andere Möglichkeiten und Alternativen enthält sie keine direkten Aussagen (wie weit der Begriff der Gnade eine diesbezügliche theologische Konklusion zuläßt, wird weiter unten zu behandeln sein; augenblicklich kümmern wir uns nur um die direkte Aussage der Offenbarung). Aus dem Schweigen der Offenbarung in der Frage, ob abstrakt gesehen andere Möglichkeiten bestanden hätten, läßt sich nichts gegen diese Möglichkeiten deduzieren. Ja, wenn die traditionelle Lehre vom Endzustand der ungetauften Kinder erwähnt werden darf, die weder die *visio* noch eine eigentliche Verdammnis verdienen und sich deshalb in einem uns nicht einsichtigen Zustand der Ruhe befinden, so ist auch theologisch die Möglichkeit einer von der *visio beatifica* unterschiedenen *beatitudo* nicht von der Hand zu weisen.

Jedenfalls scheint es geraten, die ontologisch konstitutive Finalität des Menschen nicht in einer Spitze zu sehen, sondern ihr eine gewisse Breite und Offenheit zuzubilligen, die zwischen dem Pol der analogen Erkenntnis und dem der Gottesschau verläuft. Das entspricht am meisten der personalen Eigenart des Menschen und der Freiheit Gottes. Auf eine endgültige Begegnung mit Gott in einigender Liebe ist der Mensch von Haus aus angelegt. Diesem grundsätzlichen Bezug gegenüber ist Gott nach der in Freiheit vollzogenen Schöpfung nicht mehr frei. Seine Freiheit beschränkt sich auf die Auswahl einer der Möglichkeiten, durch die er dem vollendeten Menschen personal begegnen kann. Daß er tatsächlich die höchste Möglichkeit wählte, die im Menschen nur als *potentia obedientialis* angelegt ist, macht das Unüberbietbare der konkreten Ordnung aus.

Wie gesagt, dürfen wir die Finalität des Menschen nicht in einer Spitze sehen, und das um so weniger, als die übernatürliche Finalität, die Balthasar als ontologisches Konstitutiv hinstellt, aus theologischen Prinzipien unbeweisbar ist.

Aus der Berufung zur Gottesschau resultiert noch lange nicht die seinshafte Finalitätsspitze Balthasars. Deshalb baut Balthasar von Anfang an auf hypothetischem Grund, der sich nicht verifizieren läßt, ja der bei nüchterner Analyse hinfällig wird.

Es scheint, daß auch Thomas, auf den man sich in unserer Frage so häufig beruft, die *visio beatifica* nur als optimalen Fall unter verschiedenen Möglichkeiten aufgefaßt hat. Er schreibt ihr nicht umsonst den Charakter der *perfecta beatitudo* zu, deren Gegensatz nicht die *imperfecta*, sondern die *minus perfecta beatitudo* bildet. Das will im einzelnen besagen, daß die *minus perfecta beatitudo* auf ihrer Ebene durchaus als *beatitudo* und Erfüllung und nur im Vergleich zu ihrer Überbietung in der *visio beatifica* als *minus perfecta* anzusehen ist.

Die Lösung, die Balthasar im Verein mit de Lubac vorschlägt, unterliegt auch von anderen Gesichtspunkten her schweren Bedenken. Eine angeborene übernatürliche Finalität als seinshaftes Konstitutiv wirkt umwandelnd auf die ganze menschliche Natur ein, da Finalität und Natur real identisch sind. Wird uns damit nicht die *substantia supernaturalis* des Ripalda angeboten, die aus triftigen Gründen von den Theologen abgewiesen wird? Ripalda hatte mit seiner *substantia supernaturalis* ein rein akademisches Problem aufwerfen wollen und es war ihm nie in den Sinn gekommen, den konkreten Menschen mit ihr zu identifizieren. Das wird von Balthasar getan. Wird aber dadurch nicht die heiligmachende Gnade und die Hilfsgnade ihres eigentlichen Charakters entleert? Denn beide, heiligmachende und helfende Gnade, scheinen seinshaft der *substantia supernaturalis* zuzukommen. Mit der *substantia supernaturalis* ist ein eigentliches *debitum naturale* bezüglich der Gnade grundgelegt. Das heißt mit anderen Worten: es gibt keine Gnade mehr. — Ja man könnte noch weiter gehen und fragen: Welche Funktion versieht die heiligmachende Gnade (als Qualität) überhaupt noch im Bereich der *substantia supernaturalis*? Wenn man logisch konsequent ist, wird man wohl sagen müssen: sie versieht keine Funktion. Wenn die heiligmachende Gnade keine Funktion versieht, wird man konsequenterweise auf die Frage, ob sie dann noch einen Sinn habe, antworten müssen: Nein, sie hat keinen Sinn. Wenn sie aber keinen Sinn hat, wird man logisch schließen müssen, daß sie gar nicht existiert und in der konkreten Ordnung überhaupt nicht existieren kann.

Zugestanden, mit de Lubac erblickt Balthasar bereits in der Schöpfung eine erste Gnade und schreibt außerdem der tatsächlichen Berufung zur *visio* einen gnadenhaften Charakter zu, da der Begriff der *visio* ein göttliches Sichverschenken in Freundschaftsliebe beinhaltet, das Sichverschenken in Freundschaftsliebe aber immer ein freier Akt sein muß und deshalb der Ebene des Geschuldeten entzogen ist. Kann aber Balthasar mit dieser Erklärung den oben angedeuteten Konsequenzen wirksam entgehen? Nehmen wir die einzelnen Punkte unter die Lupe und fragen wir uns zuerst, ob die Schöpfung, selbst wo es sich um eine *substantia supernaturalis* handelt, als Gnade angesprochen werden kann. Die Antwort lautet: Nein! Denn der kirchliche Gnadenbegriff schließt den Begriff des eigentlichen Geschenkes ein und zwar in der Weise, daß die Existenz und damit die echte Annahmemöglichkeit seitens des Beschenkten vorausgesetzt ist. Das ist bei der Schöpfung einer *substantia supernaturalis* nicht der Fall. Darum kann sie auch im streng theologischen Sinn nicht als Gnade hingestellt werden.

Ein zweiter und vielleicht noch wichtigerer Punkt ist dieser: Nehmen wir einmal mit Balthasar an, Gott habe den Menschen von vornherein mit einer übernatürlichen Finalität im Sinne Balthasars ausgestattet. Kann man jetzt wirklich noch im Ernst sagen, die *visio beatifica* bleibe ungeschuldet oder die Frage nach dem Geschuldetsein sei überhaupt fehl am Platz? Wohl kaum.

Ja im Gegenteil, uns scheint, daß Balthasar und de Lubac hier im Interes der Orthodoxie unlogisch werden. Denn wo eine solche Natur existiert, die d Annahme Balthasars und de Lubacs entspricht, dort tritt auch das *debit naturale* in seiner vollen Kraft auf. Schon bei der Erklärung des Begriffs *natur* hatte Balthasar aufmerksam gemacht, daß der Natur alles zukomme, was ihr *constitutive, consecutive, exigitive* gehört. So gehört beispielshalber die Ex stenz sichtbarer Objekte *exigitive* zur Sehkraft. Ebenso muß die *visio beatifi exigitive* zur Menschennatur gehören, falls man sie so konzipiert, wie es Ba thasar und de Lubac tun. Freilich besteht ein Unterschied zwischen der Se kraft und der Menschennatur: im ersten Fall handelt es sich um eine Fakulta im zweiten um eine rationale Substanz; im ersten Fall ist ein notwendiger Bez auf Objekte da, im zweiten (nach Balthasar) ein notwendiger Bezug auf d *visio*. Es sind aber nicht die angedeuteten Unterschiede, die in erster Linie z beachten sind, sondern die Tatsache, daß die Exigenz in beiden Fällen gleich Art ist. Der Einwand de Lubacs von der Freundschaftsliebe her ist nicht stich hältig. Entweder ist die Exigenz nach der *visio* im Menschen gegeben oder nich Ist sie gegeben, dann kann sich der unendlich vollkommene Schöpfergott gege über dem tiefsten ontologischen Bezug des Menschen nicht indifferent ve halten. Hätte Gott wirklich die übernatürliche Finalität als seinshaftes Ko stitutiv der menschlichen Natur einerschaffen, dann müßte er auch die sie gewähren. Denn da Finalität und Natur konkret dasselbe sind, würde er, fal er der Finalität nicht das Ziel gewährte, *eo ipso* die Natur zur Sinnlosigke verdammen. Gott kann aber nichts Sinnloses erschaffen. Wenn man die Voran setzungen Balthasars energisch zu Ende denkt, so ist hier die Stelle, wo sei überspitzter Supranaturalismus in einen Naturalismus umzukippen droht un die Rede vom Übernatürlichen keinen echten Klang mehr besitzt.

Da es uns scheint, daß wir mit dem bisher Gesagten den Lebensnerv de gesamten Konzeption Balthasars getroffen haben, ist es nicht schwer, von hie aus die ganze Front seiner Beweise und Ansichten aufzurollen. Bevor wir un um die Anschaulichkeit des Naturbegriffes kümmern, wollen wir die Bahaup tung richtigstellen, der Begriff der Natur werde erst durch Subtraktion aus de Ganzen gewonnen, das seinerseits ein Gegenstand der Theologie sei. *Contr factum non valent argumenta:* mit unserm faktischen Vollzug der philosophische Gewinnung des Naturbegriffs ist *eo ipso* die Möglichkeit der Gewinnung mit gegeben. Die einzige Anleihe, die wir bei der Theologie machten, betraf de Gewißheitsgrad des optimalen Falles der Zielbezogenheit, d. h. die Gewißhei der *visio Dei* als reiner Möglichkeit. Philosophisch ist so viel einsichtig, da durch die Gottesschau die Endruhe gewährleistet ist und die personale Bewegun des Menschen in idealster Weise aufgefangen wird, falls — und hier liegt di Unzulänglichkeit philosophischen Denkens beschlossen — falls so etwas wi die Gottesschau für den Menschen möglich ist. Da die Philosophie weder fü noch gegen diese Möglichkeit Durchschlagendes vorzubringen imstande ist wird sie sich weise darauf beschränken, jenes Ethos zu empfehlen, mit dem de Mensch auf den Anruf Gottes warten soll. Das bedeutet, daß sie an dieser Stel ihre Rolle an die Theologie abtritt.

Wir müssen jetzt noch fragen, ob Balthasar recht hat, wenn er sagt, de Begriff der Natur lasse sich nicht exakt anschaulich machen. Uns scheint, da Balthasar nicht genügend unterscheidet zwischen der konkreten Natur, di zur Gottesschau berufen ist, und der reinen Natur in einem *ordo naturalis* Für die konkrete Ordnung genügt die Zeichnung der menschlichen Natur al eines nach Gott hin geöffneten Wesens, das *de facto* zur *visio* berufen ist, um den Begriff der Natur nicht nur anschaulich zu machen, sondern sogar Wich tiges über die metaphysische Struktur der Natur auszusagen. Freilich gebe

wir auch grundsätzlich die Möglichkeit einer reinen Natur in einem *ordo naturalis* zu. Wenn uns Balthasar fragt, wie die reine Natur in einem *ordo naturalis* des genaueren ausgesehen hätte, so müssen wir wohl oder übel antworten, daß an sich unbegrenzt viele Formen eines *ordo naturalis* denkbar sind. Man führe sich nur all die möglichen Abstufungen von Unwissenheit und Konkupiszenz vor Augen. Man denke nur an die verschiedenen Wege, auf denen Gott dem vollendeten Menschen hätte begegnen können. Man übersehe jene Form der natürlichen Ordnung nicht, in welcher der Mensch gestorben wäre, und auch jene andere nicht, in welcher er ohne Tod mit Leib und Seele ins Jenseits versetzt worden wäre. Ja es wäre denkbar, daß Gott nur einen Menschen als geschlechtsloses Wesen geschaffen hätte. Es wäre, kurz gesagt, vieles denkbar. Sich darüber den Kopf zu zerbrechen, welche Form der natürlichen Ordnung Gott gewählt haben würde, falls er sich entschlossen hätte, an Stelle der übernatürlichen eine natürliche Ordnung zu schaffen, ist ein müßiges Unterfangen und stiftet keinen Beitrag zur Lösung unserer Problematik. Und doch scheint Balthasar gerade diese Frage zu stellen. Denn sonst könnte er nicht so abrupt bemerken, der Begriff der reinen Natur lasse sich nicht exakt anschaulich machen. Und wenn er einwendet, daß alle Bemühungen, diesen Begriff zu veranschaulichen, im besten Fall zu einem Abklatsch des übernatürlich erhobenen Menschen führe, so ist doch wohl zu bedenken, daß darin gar kein besonderer Mangel liegt. Nach unserer Deutung wird die menschliche Natur immer ein Abklatsch von sich selber sein. Nur wenn man aus der menschlichen Natur einen unentwirrbaren Knäuel von natürlichen und übernatürlichen Fäden macht, ist die Lage anders. Doch haben wir gezeigt, daß es sich dabei um eine aprioristische, weder philosophisch noch theologisch fundierte Konstruktion handelt.

Vielleicht ist es angebracht, ein paar Worte über die Gewinnung der Begriffe des Natürlichen und Übernatürlichen zu sagen. Daß man sich oft an der Definition des *naturale* stößt, ist verständlich. Aber das Ärgernis, das durch die *petitio principii* in der Definition: *Naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive*, hervorgerufen wird, kann überwunden werden, wenn man im Auge behält, daß der Begriff „Wesen" zu den fundamentalsten Begriffen gehört, die sich durch keine vorgelagerten Begriffe näher bestimmen lassen. Das meldet sich klar in der Definition an: *Essentia est id, quo ens est id quod est.* Der Vergleich, den wir zwischen vielen Dingen anstellen und der uns entweder ihre radikale Verschiedenheit oder ihre generische Übereinkunft bei spezifischem Anderssein verbürgt, bringt uns darauf, von noetischer Sicht her diesen Tatbestand dadurch einzufangen, daß wir von Wesensmerkmalen sprechen. Da sie das Wesen ausmachen, so sagen wir, daß sie *constitutive* zum Wesen gehören. Weil aber das Wesen als dynamische Einheit und Aktionsprinzip betrachtet werden kann, so liegt der Gedanke nahe, gerade die mit dem Wesen eines Dinges gegebenen Fähigkeiten zur Betätigung ins Auge zu fassen. Wir drücken die Art ihrer Wesenszugehörigkeit mit dem Terminus *consecutive* aus, da sich die Fähigkeiten zwangsweise aus der Eigenart der dynamisch angelegten Wesenheit ergeben. Daß ihnen angemessene Gegenstände und ein angemessener Raum der Betätigung entsprechen müssen, ist deshalb gefordert, weil sonst die Fähigkeiten grundsätzlich brachliegen müßten, was nicht mit der Sinnfülle des Kosmos im Einklang steht. Oder anders gefaßt: Raum und Gegenstände gehören *exigitive* zum dynamisch gefaßten Wesen: sie müssen postuliert werden, damit die Anwesenheit von aktiven Fähigkeiten sinnvoll sei. Wenn wir in diesem Zusammenhang von „Raum" sprechen, so sei damit der Hinweis gestattet, daß die Gegenstände, die den Fähigkeiten zur Betätigung dienen, in gewisser Gliederung und Ordnung auftreten. Das hängt mit der Errichtung des Kosmos und seinen Ordnungsbezügen zusammen. Wo also Gegen-

stände als *exigitive* zum Wesen eines Dings beschrieben werden, ist *eo ip* auch die Angemessenheit ihres geordneten Auftretens ausgesagt. Es ge darum nicht an, daß Balthasar die Eigenart des Milieus, den Grad der Begabu usw. schon irgendwie, wenn auch abgeschwächt, als Gnade ansprechen möch mit dem Zweck, eine von der Betrachtung der Natur ausgehende Linienziehu zwischen Natur und Gnade zu unterbinden (B 288). In dem Wörtlein *exigitiv* liegt nämlich ein Nachdruck auf der Sinnfülle und Harmonie des Kosmos ve borgen. Was durch das abgewogene Zusammenspiel der natürlichen Krä erreicht wird, bleibt immer der angemessene Raum der Geschöpfe. „*Exigitiv* deutet ja darauf hin, daß nichts in der Isolation, sondern alles im Austau steht. (Man achte darauf, daß die seinshafte Proportion von Natur und Mil zur Diskussion steht.)

Fassen wir die Ergebnisse zusammen, so ist klar, daß es sich bei der Bestim mung des *naturale* zunächst um eine Beschreibung und nicht um eine strenge Definition handelt. Da wir es mit Grundgegebenheiten zu tun haben, ist ein weitere Auflösung des Sachverhaltes in vorgelagerte Begriffe nicht möglich Allenfalls könnte man die „Definition" des *naturale* aus ästhetischen Gründe durch die Einschiebung des Terminus *essentia* in etwa entlasten, indem man sagt: *naturale est quidquid pertinet ad essentiam aut constitutive aut consecutive aut exigitive.*

Daß nach Abgrenzung des Natürlichen *eo ipso* der Bereich dessen abgesteckt ist, was nicht mehr unter den Begriff des Natürlichen fällt, wird niemand leug nen. Ob in diesem Bereich echte Sachverhalte bestehen und welches im einzelne ihre übernatürliche Eigenart ist, das zu entscheiden ist nicht mehr Aufgab der natürlichen Erkenntnis; hier tritt die Theologie in ihre Rechte, aber nicht derart, als ob sie allein befähigt wäre, vom Begriff der Gnade her den Bere des Natürlichen erstmalig abzugrenzen. Tatsächlich vermag die Theologie die Unterscheidung zwischen *supernaturale late dictum* und *supernaturale stricte dictum* nur durch Anleihe bei der natürlichen Erkenntnis zu vollziehen.

Auf Grund der bisherigen Erörterung wird man nicht überrascht sein, wenn wir Balthasars Deutung nicht als die bestmögliche gelten lassen. Ja wir sind geradezu skeptisch in der Frage, ob Balthasar überhaupt eine mögliche Deu tung geboten hat.

Um eine Annäherung an die Christozentrik Barths zu vollziehen, mobilisiert Balthasar die skotistische These, daß der fleischgewordene Logos das Ziel der Schöpfung schlechthin sei und darum auch bei Bewahrung der Paradiesessün schuld in die Welt gekommen wäre. Die skotistische These wird nicht als Gegen satz zur thomistischen herangezogen. Die letztere läßt bekanntlich die Mensch werdung des Logos von der Tatsache des Sündenfalles abhängig sein. Balthasar sucht eine Synthese herzustellen, indem er die skotistische Auffassung als die Umgreifende, die thomistische dagegen als das Umgriffene und Relative ansieht (B 337). Denn erst durch die Ursünde erhielt das Absolute, Christus als Krone und Ziel der Schöpfung, die Bedingung seiner Modifikation zum Erlöser. Ob Barth von dieser Hypothese entzückt sein wird? Denn es handelt sich lediglich um eine Hypothese. Die Schau mag grandios sein, aber das entscheidet noch nicht über den Wahrheitsgehalt. Nicht als ob wir die Schau und Intuition von der Theologie ausgeschlossen wissen möchten. Aber hat es einen Zweck, eine Theolo gie im vorhinein an eine Hypothese zu knüpfen, deren Adergeflecht sich durch den ganzen zu entwickelnden Organismus verästeln wird und immer wieder auf das Hypothetische des Ansatzes zurückverweisen muß?

In der Schrift ist die skotistische These nicht bezeugt. Das Symbolum sagt nur: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.* Auch von der Überlieferung lassen sich keine Gründe beziehen, mit denen der sko

tistischen These einiger Rückhalt gesichert werden konnte. Hier gelten noch immer die Ergebnisse von A. Spindeler[5]. Einstweilen verdient jedenfalls das Wort des hl. Thomas Beherzigung: *Dicendum quod huius quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est quia voluit* (3 d. 1. q. 1. a. 3 resp.).

Allerdings würde Balthasar antworten, daß er eben versuche, die Synthese derart herzustellen, daß sie jenseits der skotistischen und thomistischen Auseinandersetzung falle. Er möchte das relative Motiv dem absoluten unterordnen und die Einheit der faktisch-geschichtlichen Welt und des ihr zugrunde liegenden Planes betonen (B 337). Die nähere Erklärung dazu gibt er in den Worten von Emile Mersch:

„Der Entschluß zur Schöpfung war ein Stadium des einzigen Dekretes, das die Menschwerdung wollte. Der Gottmensch, der geliebte Einziggeborene, war gewollt, vorbereitet, vorausbestimmt in allem und durch alles, und wir waren, mit dem gesamten All, in ihm erwählt und gesegnet, *ut sit in omnibus ipse primatum tenes*. Die Menschwerdung bleibt auch so noch wesentlich Heilmittel gegen die Sünde. Nichts beweist, daß sie auch ohne die Sünde stattgefunden hätte, denn ohne die Sünde wäre nicht so viel Barmherzigkeit zu erzeigen gewesen und also nicht so viele Verherrlichung für die göttliche Liebe. Aber gleichzeitig ist sie um ihrer selbst willen gewollt, denn eine erlösende Menschwerdung ist nichts anderes als die äußerste Radikalität der Menschwerdung selbst: die Menschwerdung ist ja der Akt, in welchem Gott sich dahingibt"[6].

Freilich ist die Menschwerdung als Akt der Hingabe auch in sich selbst gewollt. Aber was will das schon besagen? Wo immer etwas aus irgend einem Motiv erfolgt, ist das wegen des Motivs Erfolgte auch in sich selbst gewollt. Dürfen wir das an einem ganz banalen Beispiel klarstellen? Wenn ein Uhrmacher zur Herstellung einer Uhr einzig und allein durch den in Aussicht stehenden Gelderwerb angetrieben wird, so will er nicht nur den Gelderwerb, er will auch die Uhr; denn sonst käme ja die Uhr nie zustande. Und trotzdem beansprucht das Motiv eine logische (in unserm Fall sogar eine zeitliche) Priorität vor dem Entschluß, die Uhr zu machen. Und wenn bei der Ausführung beide Objekte, Gelderwerb und Uhr, gleichzeitig anvisiert werden, so bleibt doch das Prius des Motivs bestehen. Man darf auch mit vollem Recht sagen, die Uhr wäre ohne das Motiv nicht zustande gekommen.

Übertragen wir das selbstverständliche Ergebnis unserer Analyse auf die Menschwerdung, so ist einfachhin festzuhalten, daß die Erlösung als Motiv das logische Prius zur Menschwerdung ist und daß die skotistische-thomistische Diskussion durch den Blick auf das faktisch-geschichtliche Geschehen nicht aus der Welt geschafft werden kann, sondern auch in der Betrachtungsweise Balthasars ihr volles Recht beansprucht. Wer weiter geht und das logische Prius des Erlösungsmotivs nicht wahrhaben will, stellt sich *eo ipso* auf einen Standpunkt, der sich nicht beweisen läßt und verfällt damit der Hypothese, allerdings einer Hypothese, die überflüssig ist, weil die Theologie ohne sie auskommen kann.

Balthasar möge uns nicht sagen, daß wir Possibilien-Theologie treiben (B 337). Tut er das etwa nicht selbst, indem er eine Annahme macht, die in sich möglich, aber unbeweisbar ist, während wir aus der Aussage der Offenbarung eine theologische Konklusion ziehen, die unsere Theologie zu einer wissenschaftlichen und beweisenden macht im Gegensatz zu einer nur behauptenden Theologie.

Wenn also Christus trotzdem als Grund der Schöpfung anzusehen ist, in dem wir unseren Bestand haben, so ist das zunächst einmal unter der Rücksicht seiner göttlichen Natur zu verstehen, denn er ist der Logos, *per quem omnia*

[5]. A. Spindeler, Cur Verbum caro factum? (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte XVIII, 2), Paderborn 1938.

[6]. E. Mersch, Theologie du Corps Mystique, Brüssel 1946, I. Bd. S. 166.

facta sunt. Außerdem haben wir als Erlöste im Menschen Christus Besta... Barth verfiel einem Irrtum, als er den Menschen Christus zur *causa exempl...* und zum *finis* der Geschöpfe erhob. Und der Drang nach Annäherung hat B... thasar verführt, auf diesem Gebiet zu weitgehende Konzessionen zu mach...

Am schwersten fällt Balthasar, in der Eschatologie eine Annäherung ... Barth zu vollziehen, da die Barthsche Prädestinationslehre, so wie sie le... für den Katholiken unannehmbar ist (B 367–371). Balthasar geht außerord... lich vorsichtig zu Werke und läßt vieles ungesagt, weshalb seine Darlegung... über die Eschatologie nicht gefallen wollen. Es geht hier letztlich um d... Fr... von der Hölle als positiver realer Möglichkeit für den sündigen Menschen. B... thasar sieht eine dialektische Spannung zwischen zwei Aussagereihen der Schr... den Gerichtsstellen (Mt 25; Apok 14, 9–11; vgl. auch Mk 9, 43–48; Lk ... 19–31; 2 Th 1, 4–10; Apok 20, 14f) und den Erwählungsstellen (Röm 9–1... Anscheinend sieht er die Exegese, die Barth an Röm 9–11 vornimmt, als ... lungen an („Man wird hier die mit äußerster Sorgfalt geführte Exegese v... Röm 9–11 sich ansehn..."; B 191). Freilich tadelt Balthasar den Base... Theologen, weil er unter den eschatologischen Texten eine Auswahl getroff... hat — Barth stützt sich in der Hauptsache auf Röm 9–11 — und damit ... einem eigentlichen System der gesamten Rettung aller Juden und Heid... gelangt ist. Angesichts der sich widersprechenden Aussagen der Schrift schl... Balthasar eine Dialektik der Schwebe vor. Das heißt: Im Hinblick auf ... paradoxe Tatsache der gegensätzlichen Aussagereihen der Schrift bleiben ... Möglichkeiten als äußerste Grenzen bestehen, nämlich das Ethos und die A... näherung an das System. Unter Ethos versteht er: keine Angst haben; de... als Christus siegte, hat er auch die Angst besiegt. Im System aber sieht er ... eindeutige Lehre, daß kein Mensch zur Hölle verurteilt wird, sondern daß a... in Christus gerettet werden.

Balthasar scheint uns zu wenig zu sagen. Es gibt keinen echten Widerspru... in der Schrift, denn sie ist Gottes Wort und Gott kann sich nicht widerspreche... Man hat deshalb die sich scheinbar aufhebenden Sätze so zu erklären, daß ma... die unklaren Stellen auf dem Hintergrund der klaren exegetisiert und nic... umgekehrt. Die Gerichtsschilderung Christi bei Mt 25, die Lazarusparabel u... Mk 9, 43–48 lassen keinen Zweifel aufkommen, daß die Hölle eine reale positi... Möglichkeit für den Menschen darstellt. Im Einklang damit steht die joha... neische Gerichtsszene Apok 14, 9–11. Sie ist eschatologisch im strengen Sin... des Wortes und handelt nicht nur von irgendeiner „unausweislichen Präse... des göttlichen Feuers in der Welt". Der Einwand, Christus habe in den zitierte... Synoptikerstellen nur paränetisch gesprochen und darum müßten an ihne... die notwendigen Abstriche vorgenommen werden, stößt auf zwei vernichtende Schwierigkeiten. Erstens würde Christus in seinen Reden die Hölle als ei... Art Kinderschreck verwendet haben, so wie man Kindern vom Dunkelmann erzählt, den es nicht gibt. Christus würde also von seinen Zuhörern den Glaube... an eine Sache verlangen, deren reale Möglichkeit überhaupt nicht besteht. Zweiten... würde, falls die Exegesse Barths zurecht bestünde, Gott im selben Atemzu... mit der Hölle drohen und sagen, daß es sie gar nicht gibt. Ein solches Verhalte... scheint uns mit der Vollkommenheit Gottes einfachhin unvereinbar zu sein. Darum hat der Katholik daran festzuhalten, daß die Hölle eine reale positive Möglichkei... für den Menschen ist. Zu gleicher Zeit hat er kein Recht zu behaupten, es komm... niemand in die Hölle. Die Exegesse von Röm 9–11 muß auf diesem Hintergrund angestellt werden, wie es mit wenigen Ausnahmen auch immer geschehen ist[7].

[7] Vgl. z. B. J. Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod, Innsbruck 1093, S. 30ff. — J. Huby, Saint Paul, Epitre aux Romains (Verbum salutis) 1940, S. 110–126.

Eine andere Frage ist, ob man als Katholik annehmen muß, daß jetzt schon jemand in der Hölle ist; u. E. gibt es keine zwingende Verpflichtung zu einer solchen Annahme. Eine neue Frage, verschieden von der vorhergehenden, ist die, ob am Ende der Zeiten Menschen sich in der Hölle befinden werden. Mir persönlich scheint, daß daran auf Grund der Aussagen Christi und der apokalyptischen Gerichtsszene nicht zu zweifeln ist.

Halten wir nochmals inne, um einen Rückblick auf unsere Ausführungen zu werfen, so glauben wir, daß sich Balthasar in seinem Eifer für das Verständnis mit unsern protestantischen Brüdern zu weit führen ließ. Seine Theologie ist eine Theologie der äußersten Grenze. Zu viel an echten theologischen Errungenschaften wurde in ihr geopfert. Darum können wir sie auch nicht als Fortschritt bezeichnen. Wir sind uns aber zur gleichen Zeit des edlen Motives bewußt, aus dem Balthasar gedacht und geschrieben hat. Und das wirft einen versöhnenden Glanz über sein Buch und wir hoffen, auch über diese Seiten.

REZENSIONEN

Pierre Lorson S. J., Un chrétien peut-il être objecteur de conscience? Kl.-8° (205 S.). Paris 1950. Editions du Seuil. (Deutsche Übertragung von K. Mar... Wehrpflicht und christliches Gewissen. Kl.-8° (236 S.). Frankfurt a. M. 19... Knecht.

Was das Buch will, sagt das Schlußkapitel: einen Beitrag liefern zum chr... lichen Pazifismus. Der Verf. ist sich der Komplexität des Problems bewu... Er weiß, daß zur Vermeidung künftiger Kriege eine neue internationale E... ziehung Voraussetzung ist; seine Vorschläge dafür trägt er mit Bescheidenh... vor. Von diesem Willen zum Pazifismus ist auch das Hauptanliegen des Buch... die Untersuchung der Berechtigung der Kriegsdienstverweigerung aus G... wissensgründen, diktiert. Lorson greift dieses heikle Thema mit Mut und Umsi... an. Er geht aus von der Tatsache der Dienstverweigerung und der Halt... der Staaten ihr gegenüber, um nach Darstellung der Ansicht der Theolog... pro und contra und dem Hinweis auf heilige Dienstverweigerer die katholis... Lehre vom Primat des Gewissens vorzulegen und sie auf die heutige Lage a... zuwenden, auf die Dienstverweigerung in Friedenszeiten und in einem komme... den Kriege. Als Ergebnis der Untersuchung setzt er sich für ein gesetzlich... Statut zu Gunsten der Dienstverweigerer ein.

Das Buch gibt reiche Anregungen zum Überdenken des schwierigen Proble... in vielem wird man dem Verf. gerne zustimmen, wohl auch in seiner Empfehlu... eines staatlichen Kriegsdienstverweigererstatutes. Aber als Ganzes befried... das Werk nicht recht. Und das aus verschiedenen Gründen. Der Verf. ste... sichtlich auf Seiten der Dienstverweigerer. Daher wird es kommen, daß er d... Rollen nicht gleich verteilt. Er weiß viel zu sagen zum Rechte des Einzel... wissens; aber das Recht der Gemeinschaft auf die Mithilfe jedes einzelne... Mitgliedes und der damit zusammenhängenden Verpflichtung zu einem no... wendigen Kriegsdienst arbeitet er weniger heraus. Im Kapitel „Theolog... gegen die Dienstverweigerung" sucht er die Beweise gegen eine Berechtigu... der Verweigerung immer auch zugleich zu entkräften; im darauf folgend... Kapitel „Theologen für die Dienstverweigerung" wendet er diese Methode ni... an. — Sehr unklar ist in seiner Analyse der Gewissensgründe für eine Dien... verweigerung auch in einem gerechten Kriege die Annahme einer „außerordent... lichen Berufung", einer „prophetischen Aufgabe, Zeugnis zu geben für d... Verwirklichung der Gewaltlosigkeit" (S. 121ff. 134). Für die Erweisung ein... solchen Berufung kann doch nicht die subjektive Überzeugung, die imm... unmittelbare Gewißheit genügen. Darf sich z. B. ein Gatte angesichts ein... Überfalles von Seiten eines Raubmörders auf seine Frau untätig daneben h... stellen und sich dafür auf sein Gewissen und auf seine prophetische Aufga... die absolute Gewaltlosigkeit vorzudemonstrieren, berufen? Soll eine sol... Entpflichtung zurecht bestehen? Lorson sagt, es gebe dafür gültige Kriter... (S. 136). Aber er nennt keines. Wie könnte man auch unterscheiden, daß die... „Eingebung" von Gott kommt und nicht vom eigenen Ich? Durch ein Wund... ja; aber wie sonst?

Die behandelte Frage erfordert wesentlich, daß man für ihre Beantwortu... die heutige Weltlage voraussetzt; und der Verf. stellt sich auch auf den Stan... punkt eines jungen Menschen vom Jahre 1950 (S. 11. 130. 140). Aber da... beweisen Beispiele aus früheren Zeiten wie von Kriegsdienstverweigerern...

[10] Vgl. H. Grisar S. J., Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und... Schatz, Freiburg i. Br. 1908, S. 97.

[11] Vgl. H. Thurston S. J., The Month 155 (1930) 541.

der römischen Kaiserzeit wenig. Denn damals lagen die Verhältnisse ganz anders. Auch geht es dann nicht an, neuere Autoren mit ihren alten Auflagen heranzuziehen und etwa Noldin mit der 9. Auflage seiner Moraltheologie als Vertreter der Ansicht anzuführen, das Wehrdienstgesetz sei ein reines Pönalgesetz (S. 70). Die neueren Auflagen von Noldin sprechen anders. Sie erwähnen zwar noch jene Ansicht, fahren aber dann weiter: *Pro obligatione in conscientia autem validiores rationes afferri possunt...*; Noldin, Summa Theol. mor. II[28] (1944) n. 319. Noch weniger glücklich ist die betonte Heranziehung von J. Ude (S. 78. 173) und seiner These, das Recht der legitimen Verteidigung stehe direkt im Gegensatz zum Evangelium. Das ist eine zu schwache Stütze für eine Kriegsdienstverweigerung.

Als die delikateste Stelle seiner Darlegungen bezeichnet Lorson selbst jene über die Stellungnahme zu einem Defensivkrieg (S. 167ff). Auch da finden wir wieder die verschiedenen Gesichtspunkte nicht genügend ausgewogen. Es fällt auf, daß durchgehend mehr die Rede ist von den Schrecken des Krieges als von dem Gegenüber, den Schrecken der Diktatur des Ostens, die es in einem möglichen Verteidigungskrieg abzuwehren gibt. Lorson will zwar den Verteidigungskrieg nicht als unter allen Umständen unsittlich erklären. Aber er meint, die Voraussetzungen, unter denen der Verteidigungskrieg erlaubt ist, wären heute nicht mehr gegeben. So z. B. die erste Bedingung, daß der Verteidiger des Sieges gewiß sei (S. 167ff). Wer könne sich heute mit Sicherheit den Sieg versprechen? Aber welche Gewißheit ist überhaupt erfordert? Doch nicht eine absolute. Diese kann es freilich beim Beginne der Auseinandersetzung für keine der Parteien geben. Aber es genügt eine moralische Gewißheit, eine Gewißheit, wie sie in der „begründeten Wahrscheinlichkeit auf Erfolg" liegt (Pius XII.). Mehr ist für die sittliche Erlaubtheit der Aufsichnahme des Verteidigungskrieges nicht verlangt. Und wenn dann Lorson meint, die Übel, die aus der Verteidigung entstünden, seien immer größer als die Vorteile, die durch den Sieg errungen würden (S. 169), so ist dabei zuwenig das Schlimme der gottlosen Diktatur eingeschätzt. Denn diese Diktatur raubt nicht bloß materielle Güter, sondern das Menschentum selbst. Und schließlich ist es auch für die Menschheit ein hoher Wert zu sehen, daß sich ein Volk die Menschenwürde, Religion und christliche Kultur, nicht ohne Gegenwehr rauben läßt. Der „Friede um jeden Preis" kann einem freien Volke nicht zur Wahl stehen (Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1948). Deshalb kann auch der weitere Einwand gegen die Erlaubtheit des Verteidigungskrieges in der heutigen Zeit nicht überzeugen, daß nämlich der Krieg die übrige Welt in ein Meer von Übeln hineinreißen würde. Die Übel, die die gottlose Diktatur über die ganze Welt bringen würde, sind noch viel größer. Eines der Hauptargumente des Verf. gegen die Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges ist die Unsittlichkeit des modernen Krieges. Für ihn steht fest, daß die modernen Kriegswaffen in sich schon unsittlich sind. Gewiß, der Abwurf einer Atombombe auf offene Städte ist sittlich verwerflich und kann nicht gerechtfertigt werden. Aber wie der Koreakrieg bis jetzt zeigt, müssen Atombomben nicht angewendet werden, und zweitens: gehört es zum Wesen der Atombombe, daß sie auf offene Städte abgeworfen wird? Sie kann auch nur für die Zerstörung eines militärischen Rüstungszentrums, z. B. einer Atomrüstungsanlage, verwendet werden. Und kann man beweisen, das das in einem aufgezwungenen Verteidigungskriege nicht erlaubt ist? Wenn man ein solches Zentrum mit so und so vielen Kanonen beschießen darf, warum nicht mit einer Atombombe? Wäre der Gebrauch solcher Waffen an sich schon unsittlich, dann müßte man von vornherein bereit sein, die Welt dem Bolschewismus kampflos zu überlassen. Denn dieser kennt keine moralischen Hemmungen, und läßt sich von der Anwendung solcher Waffen

nur dadurch zurückhalten, daß er weiß: die anderen verfügen über die glei Kampfmittel. Theologen haben übrigens diese Frage wiederholt unters und sind zu anderen Ergebnissen gekommen als Lorson. So G. Kelly, Theo Studies 1949, S. 78f; 1951 S. 56ff; vgl. F. König, Moraltheolog. Probl in der angelsächs. kath. Fachliteratur: Theol. Revue 1952, S. 127f. Wei J. Messner, Das Naturrecht, Innsbruck 1950, S. 404f; R. Egenter, Um Kriegsdienstverweigerung: Rhein. Merkur 20. Jan. 1951, S. 3f.

Lorson befürwortet an Stelle eines gewaltsamen Widerstandes einen Wid stand mit geistigen Waffen, um vielleicht so den Sieger zu besiegen wie ei die besiegten Griechen die siegreichen Römer überwunden haben (S. 168. 17 Aber eine moderne Diktatur versteht es, dem Besiegten auch die geistigen Waf zu entwinden. Dabei gesteht Lorson, daß er noch nicht genug Klarheit in di delikaten Frage habe, um eine absolut eindeutig negative Haltung gegenü jeder Art von modernem Verteidigungskrieg einzunehmen (S. 172). Für d Frage bietet er also keine befriedigende Lösung. Und das gleiche muß man au für die andere Frage sagen, für die Berechtigung der Kriegsdienstverweigeru Andere Theologen sprechen klarer, z. B. das "Committee of Ethics" der Int nationalen katholischen Friedensgesellschaft, von deren Leitsätzen einer laut „Beim Fehlen übernationaler Einrichtungen für die Regelung internationa Probleme ist es keinem erlaubt, Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründ zu sein, wenn der Krieg ein Verteidigungskrieg im wahren Sinne des Wor ist" (bei Stratmann, Krieg und Christentum heute, S. 136). Voll aber ka man Lorson zustimmen, wenn er schreibt: „Es ist unbedingt notwendig, Gewissen zu bilden, kraftvolle Charaktere zu erziehen, das Verantwortun bewußtsein zu wecken und den sittlichen Mut zu stärken" (S. 173). Das sowohl für die Civilcourage wie im Hinblick auf Dienstverweigerung, wo Befehl zu etwas in sich Unsittlichem gegeben wird, als auch für den Krie dienst selber in einem aufgezwungenen Verteidigungskriege, und für den We dienst in einer Europaarmee, deren Aufstellung doch den Krieg in der geg wärtigen Situation nur verhindern will. *Jos. Miller S.J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart. 8° (XVII u. 641 S.). Freiburg 1952, Herder. Geb. DM 29.50. — Seit dem Erscheinen des ersten Bandes dieser Philosophiegeschichte (Altertum und Mittelalter, 1949) wurde der zweite Band mit berechtigter Spannung erwartet. Diese Erwartung wird noch übertroffen: Der neue Band scheint mir im ganzen noch weit besser gelungen zu sein als der erste, obgleich die gestellte Aufgabe ungleich schwerer ist. Reichtum, Vielfalt und Tiefe der neuzeitlichen Philosophie ohne Verzicht auf Wesentliches in einem Band zusammenfassen, dabei nicht nur darstellende, sondern „philosophierende" Philosophiegeschichte zu bieten, die in lebendigem Nachvollzug die echten Probleme und Anliegen herausspürt und sich mit ihnen auseinandersetzt, das stellt eine bedeutende Leistung dar, die volle Anerkennung verdient. Auch hier bemüht sich H. wieder besonders, die durchgehende Kontinuität der Geistesgeschichte herauszuarbeiten, die auch in der Neuzeit nicht abreißt. Auch Descartes, Leibniz, Kant und Hegel werden erst tiefer und richtiger erfaßt, wenn man sie auf dem Hintergrund der metaphysischen Tradition sieht, die tatsächlich in ihnen weiterlebt. Dabei fällt H. nicht in das andere Extrem, reine Ideengeschichte zu treiben, in der zugunsten allgemeiner Entwicklungslinien und -zusammenhänge die Einzelleistung zurücktritt. Vielmehr wird immer ein geschlossenes und gut fundiertes Gesamtbild des jeweiligen Systems geboten, eine Darstellung, die auch die neuesten Forschungsergebnisse verarbeitet. Wenn wir in der Besprechung des ersten Bandes (ZkTh 73 [1951] 236) die starke, wohl einseitig starke Betonung des platonischen Elementes feststellten, so ist dieselbe platonisierende Tendenz auch in der Deutung der neuzeitlichen Philosophie spürbar, fällt aber hier nicht sosehr ins Gewicht. Im ganzen ist die Darlegung durchaus objektiv, hält sich ans Wesentliche und die Kritik setzt an den wesentlichen Punkten an. Überraschend ist vielleicht die Einteilung, die gegenüber der „Neuzeit" schon nach Hegel die „Gegenwart" beginnen läßt; doch läßt sich dies mit guten Gründen vertreten. Sicher wird dieses Buch als kundiger Führer durch die neuere Philosophie Studenten sowohl als Dozenten wertvolle Hilfe bieten. *E. Coreth S. J.*

Hubert Merki O. S. B., *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ.* Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie VII). 8° (XX u. 188 S.). Freiburg i. d. Schweiz 1952, Paulusverlag. Fr. 7.80. — Merki geht dem Gedanken der Verähnlichung des Menschen mit Gott historisch nach und findet ihn bereits bei Platon klar ausgesprochen, ja schon als Lebensziel des Menschen erkannt. Ebenso spielt der Gedanke eine große Rolle bei den Neuplatonikern, insbesondere bei Plotin. Bei Gregor von Nyssa aber erscheint diese Wahrheit in einem ganz neuen Kleide, christlich überhöht und ins Unermeßliche gesteigert. Freilich, wenn man fragt, worin dieses Neue bestehe, so spürt man das Geheimnis von Sünde und Gnade. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung dürfte in der Feststellung liegen, daß die beiden Ausdrücke *ὁμοίωσις θεῷ* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* von Gregor ungefähr als gleichbedeutend genommen werden, wenn sie auch rein sprachlich sich unterscheiden und von anderen so abgegrenzt wurden, daß der erste Ausdruck mehr ein dynamisches, der zweite mehr ein ontisch-statisches Verhältnis bedeutet. Aus dieser Tatsache wird der weitere Schluß gezogen, daß die dem hl. Gregor zugeschriebenen Homilien *Εἰς τὸ Ποιήσωμεν* und „De eo Quid sit: Ad imaginem et similitudinem" ihm nicht zu-

kommen können, da darin die beiden fraglichen Begriffe nie im gleichen Sinn genommen werden. Das Buch empfiehlt sich durch das anregende Thema und die klare Durchführung. *J. Santeler S. J.*

Heinrich Roos S. J., Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVII, 2). Gr.-8° (168 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 11.—. Der Verf. dieser Studie unternimmt es, das Dunkel, worin die mittelalterlichen Bemühungen um die Sprachlogik gehüllt sind, in etwa zu erhellen. Das geschieht durch eine wissenschaftliche Einführung in das in sprachlogischer Hinsicht bedeutsame Werk über die Modi significandi des Martinus de Dacia († 1304 in Paris). R. geht zunächst den Handschriften (nicht weniger als 20) nach, stellt sodann die Autorschaft sicher, gibt der Arbeit einen breiteren Rahmen, indem die Bedeutung der Grammatik überhaupt für das mittelalterliche Bildungswesen aufgewiesen wird. Erst im 5. Kapitel kommt nach der Datierung (um 1250) die inhaltliche Seite des Werkes zur Sprache. R. kann in seiner wissenschaftlich mustergiltigen Arbeit auch erstmalig auf eine ganze Schule dänischer Philosophen zur Zeit der Hochscholastik hinweisen. Das Hauptergebnis aber dürfte die Feststellung sein, daß es sich bei den Modi significandi geradezu um eine eigene Literaturart handelt, deren Ziel an dem vorliegenden Beispiel so ausgesprochen wird: „die reine Faktizität des vorliegenden grammatikalischen Materials ist spekulativ verarbeitet und mit Hilfe einer philosophisch-logischen Definition verständlich gemacht. In dieser Begreiflichmachung des faktisch Gegebenen, in dieser spekulativen Durchleuchtung darf man vielleicht die eigentliche Leistung der Modi significandi sehen" (S. 150). *S.*

Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum episcopi **opera omnia.** Tom. 28: De bono, primum ediderunt Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel. Gr.-4° (XXXII u. 332 S.). Münster i. W. 1951, Aschendorff. Subskriptionspreis DM 57.—, Halblederbd. DM 69.50. (Der Subskriptionspreis gilt für die ersten 5 Bände.) Einzelpreis DM 67.—, Halblederbd. DM 80.50. — Die Absicht einer kritischen Neuausgabe der Werke des hl. Albert des Großen bestand schon seit 1930. Kard. Schulte von Köln hatte zu diesem Zweck die Kölner Albertus-Magnus-Akademie in ein Institut zur Herausgabe der Werke Alberts umgewandelt. Durch den unseligen Krieg verzögert, konnte erst im vergangenen Jahr (1951), genau 300 Jahre nach der ersten Ausgabe durch P. Jammy (1651; die 1890/91 erschienene Ausgabe von A. Borgnet war eine bloße Reproduktion dieser alten Ausgabe) der erste Band, De bono, der „editio Coloniensis" genannten kritischen Neuausgabe erscheinen. Die Arbeit ist jedoch so weit gediehen, daß jedes Jahr ein Band der auf 40 Bände berechneten Gesamtausgabe erscheinen soll (330: S. Alberti Magni operum omnium editorum et edendorum conspectus; hier sind die einzelnen Bände der geplanten Neuausgabe verglichen mit den entsprechenden Abschnitten der bisherigen Ausgaben von Jammy und Borgnet). Als bereits im Druck befindlich ist das Commentum super Isaiam, herausgegeben von F. Siepmann, angekündigt (Bd XIX). Geplant ist vorerst die Herausgabe der bisher ungedruckten Werke Alberts. — Für die Textgestaltung der einzelnen Bände, bzw. der einzelnen Teile der Bände, wie z. B. beim vorliegenden Band, zeichnen die einzelnen Herausgeber verantwortlich (die Gesamtausgabe wird das Gemeinschaftswerk von 30 Gelehrten sein [VIII]); das Albertus-Magnus-Institut leistet die mühsamen vorbereitenden Arbeiten (Beibringung, Studium, Auswertung der Handschriften) und gewährleistet die Einheitlichkeit der gesamten Ausgabe, unter seinem Präses Prof. Bernh.

Geyer, zusammen mit H. Ostlender, W. Kübel (XXII). Die Prolegomena von Geyer (IX—XXII) unterrichten über die zeitliche Stellung und Einreihung ins Gesamtwerk Alberts, über die Einteilung, den Titel (*De bono*, oder *Summa de bono*) und die Bedeutung. Diese ist darin zu sehen, daß hier zum ersten Mal die nikomachische Ethik, soweit sie Albert bekannt war (die ersten 3 Bücher: XX) ausführlich herangezogen wird (XIV). Das Bekanntwerden der ganzen nikom. Ethik ist der Grund, weshalb ein Traktat *de justitia speciali* (das V. Buch der nikom. Ethik) angefügt wird (nur in einer einzigen Handschrift mit den übrigen 4 Teilen verbunden). Endlich wird über die Handschriften und ihre Bedeutung und die Art des kritischen Apparates berichtet. Vollständig ist der kritische Apparat nur beim ersten Artikel angeführt, damit man sich ein klares Bild über die Bedeutung der einzelnen Codices und ihre Verwandtschaft machen kann. Da eine genaue Einteilung in keiner der Handschriften sich findet, ist sie, entsprechend der Art, wie Albert in anderen Traktaten den Stoff gliedert (in quaestiones, tractatus, articuli) von den Herausgebern beigefügt. Ergänzt wird die so gewonnene Stoffübersicht durch den Index rerum (321—329). In jedem der Artikel entsprechen die Nummern der Fragen denen der darauf bezüglichen Antworten; ferner ist der ganze Text durchlaufend mit Marginalnummern versehen. Hinzukommen ein Index locorum S. Scripturae, ein Index auctorum, der schon erwähnte Index rerum und ein Index nominum (Autoren, deren Werke über Albert zitiert werden, während der Index auctorum die Fundstellen der von Albert zitierten Autoren angibt). Da es einen „Aristoteles latinus", enthaltend die alten, vor Wilhelm von Moerbeke bestehenden Übersetzungen nicht gibt, mußten zum Verständnis des albertinischen Textes der Übersetzungswortlaut der entsprechenden Aristotelesstellen in den Anmerkungen beigegeben werden. Im Index auctorum sind die Aristotelesstellen der Bekkerschen Ausgabe angeführt. Die wenigen Corrigenda (332) beweisen die Akribie der Herausgeber nicht minder als die Sorgfalt der Druckerei. Druck, Papier und Ausstattung sind vorzüglich. Ein würdigeres und entsprechenderes Denkmal für den großen Heiligen und Kirchenlehrer läßt sich nicht denken. *V. Naumann S. J.*

Friedrich Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. II: Von Eckehart bis Hegel. 8° (375 S.). Wien-Meisenheim 1952, Sexl. Geb. S 72.—. Dieser Band ist der zweite von dreien. Der erste (von den Anfängen der griechischen Philosophie bis Thomas von Aquin) ist längst vergriffen und wird demnächst im gleichen Verlag erweitert erscheinen. Der dritte (bis zur Gegenwart) wird folgen. Das Werk empfiehlt sich durch viele Vorzüge. Zunächst ist es schon die Größe und Wichtigkeit des Gegenstandes. Mag man die nackte Tatsache des Übels oder deren Bedeutung für unser Welt- und Gottesbild oder die Probleme, die sie stellt, oder die zahlreichen Lösungsversuche ins Auge fassen, immer ist es ein höchst menschliches und göttliches Anliegen, dessen theoretische und praktische Wucht einem die Lektüre nachdrücklich zum Bewußtsein bringt. Die Untersuchung ist zunächst philosophiegeschichtlich. Verf. macht uns mit den philosophischen Bemühungen um das Theodizeeproblem referierend und im Zusammenhang bekannt. Rein theologische, wie sie uns vor kurzem Albert Auer in seiner Leidenstheologie des Mittelalters verdienstvoll darlegte, scheidet er ebenso aus wie dichterische. In diesem Bande sprechen Eckehart, N. v. Kues, G. Bruno, V. Weigel, J. Böhme, Descartes, N. Malebranche, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Berkeley, Hume, Voltaire, Rousseau, Ch. Wolff, Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel. Es ist aber nicht bloß von geschichtlichem, sondern ebenso von systematischem Wert, eine so gewissenhafte Sammlung und Übersicht dieser Versuche zu bieten. Wir haben nichts dergleichen. Der Verf. wird daher jedesmal herangezogen und zitiert

werden müssen, wenn eine Untersuchung dieses Thema streift. Das Buch liest sich fesselnd. Dazu trägt nicht bloß die klare, schlichte Sprache des Autors bei, sondern auch sein Bestreben, die Philosophen selbst zu Worte kommen zu lassen, und nicht zuletzt das Herz eines Leidgeprüften, dessen Pulsschlag man ohne Aufdringlichkeit, aber deutlich durch die Zeilen spürt. Es hat daher nicht bloß fachwissenschaftlichen Wert, sondern wird von denkenden Menschen aller Kreise mit Interesse gelesen werden. Sympathisch berührt die Abgewogenheit des Urteils. Verf. unterschätzt und übertreibt nicht. Er läßt auch deutlich erkennen, daß eine restlos befriedigende Lösung philosophisch nicht gelingt, daß aber einer solchen immerhin noch am besten jene Philosophien nahekommen, zu deren Lehren Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gehören. Je ein Literatur-, Personen-, Sach- und Inhaltsverzeichnis erschließen das Buch und erleichtern die Benützung sowie das weitere Studium der behandelten Fragen. Man muß dringend wünschen, daß die beiden anderen Bände bald folgen können.

Albert Mitterer.

Paul Siwek S. J., Au coeur du Spinozisme. Kl.-8° (249 S.). Paris 1952, Desclée de Brouwer. — Siwek will hier seine bisherigen Arbeiten über Spinoza — „L'âme et le corps d'après Spinoza", „Spinoza et le panthéisme religieux" (vgl. ZkTh 73 [1951] 237) und zahlreiche Artikel — zu einem zusammenfassenden Abschluß bringen. Insofern bietet das Buch sachlich nicht viel Neues. Aber es will eine knappe Gesamtdarstellung der philosophisch-theologischen Grundgedanken Spinozas in ihrem inneren Zusammenhang geben. So geht es hier, wie der Titel formuliert, um „das Herz des Spinozismus". Dabei will S. nicht nur Spinoza „verstehen" lehren, sondern auch in kritischer Auseinandersetzung, die in vielen Darstellungen fehlt, über ihn hinausführen. Die Grundprobleme, die S. aus Spinozas System herausgreift und die tatsächlich schon das Ganze umgreifen, sind die Willensfreiheit, die Finalität, die Existenz Gottes, die Offenbarung und die Rechte des Menschen. Das Buch ist in seiner Klarheit sehr geeignet als Einführung in Spinozas Geist. Ausgiebige Anmerkungen und ein Namen- und Sachregister erleichtern noch die Verwendung des Buches und weiteres Studium Spinozas selbst.

E. Coreth S. J.

Emerich Coreth S. J., Das dialektische Sein in Hegels Logik (Glaube und Forschung. Österreichische Studien aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten, Beitrag 1). 8° (191 S.). Wien 1952, Herder. S 37.90. — In dieser Arbeit, die der Verf. hier vorlegen darf, wird der Versuch gemacht, die Seinsauffassung Hegels systematisch zu untersuchen. Doch beschränkt sich die Studie im wesentlichen auf Hegels „Wissenschaft der Logik", worauf die Fragestellung selbst in erster Linie verweist. Denn Hegels Logik — besonders die „objektive Logik" (die Lehre vom Sein und vom Wesen) — ist zugleich eine Metaphysik im klassischen Sinn: eine Ontologie. Sofern aber die ontischen Gehalte aufgehoben werden im logischen Prozess des absoluten Geistes, die Ontologie also aufgehoben wird in der Logik des absoluten Idealismus, stellt sich das Problem, ob und wie weit das „Sein" darin Sinn und Gültigkeit bewahrt oder verliert. Schon so formuliert ist es eine Frage nach dem Sinn der dialektischen „Aufhebung". Tatsächlich wird gerade in der Logik die Dialektik zur absoluten Methode, die das Ganze in all seinen Momenten beherrscht. So schien es unerläßlich, beim Problem der Dialektik als formaler Vorfrage anzusetzen (I. Teil), um ihre logische Struktur und ihren metaphysischen Sinn näher zu bestimmen. Erst von hier aus eröffnet sich der Zugang zum Sinn der Dialektik des Seins (II. Teil). Die Gesamtdialektik des Seins — Sein, Wesen, Begriff — zeigt eine Dynamik des Seins, ein immer neues Hinausdrängen über das Unmittelbare auf das Andere: das Unendliche, das Wesen, den Begriff, als jeweils

tiefere Schichten in der Wahrheit des Seins selbst, bis schließlich alle Vielfalt des Seins erfaßt wird in der Einheit der absoluten Idee. Dieser gesamte Prozess, den die Logik entfaltet, ist schon am Anfang in abstrakter Weise konzentriert in der Dialektik des „reinen Seins": Sein, Nichts, Werden. Sie bedeutet nichts anderes als die noch leere Form der Dialektik selbst, welche den formalen Rhythmus des Werdens, im Werden aber von Anfang an das Werden des Absoluten meint, das erst am Ende der Logik ganz zu sich selbst kommen soll als absolute Idee, die sich selbst begreift als die absolute Form, d. h. als Dialektik. Im Schlußteil wird noch ausdrücklich die Frage nach Sinn und Grenzen einer dialektischen Ontologie gestellt (III. Teil). Eine kritische Prüfung des Aristoteleskapitels in Hegels Philosophiegeschichte sucht in einigen zentralen Punkten das Verhältnis Hegels zu Aristoteles zu klären. Hier treten — vielleicht noch deutlicher als anderswo — die Grundanliegen im Hegels Denken hervor. Dies führt weiter zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Geist — es ist das Verhältnis der Spannung und Schwebe dialektischer Widerspruchseinheit und zur Frage nach dem ontologischen Problemansatz Hegelscher Metaphysik. Gerade hier tritt einerseits eine fast überraschende Gemeinsamkeit mit dem metaphysischen Denken der Scholastik zutage, anderseits schärfster Gegensatz. Und wenn auch die Absicht der Arbeit nicht in erster Linie Hegelkritik, sondern Hegelinterpretation ist, so ergeben sich hier doch schon entscheidende Punkte einer seins-metaphysischen Auseinandersetzung mit Hegel. Freilich sind es nur Ansätze, die in einer geplanten weiteren Arbeit auf breiterer Grundlage aufgenommen werden sollen. Der Grenzen und Mängel dieses ersten Versuches ist sich der Verf. wohl bewußt. Zum Teil sind sie schon durch die sachliche Beschränkung der Fragestellung bedingt. Sowohl das erkenntnismetaphysische Problem mußte unberücksichtigt bleiben, obwohl sich gerade darin die Grundlegung des Idealismus vollzieht und eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus vor allem dort anzusetzen hätte, wie auch alle ontologischen Einzelfragen außer Betracht bleiben mußten. Dadurch bietet sich vielleicht eine zu abstrakte und formale Sicht, die das jeweils Inhaltliche zu wenig zur Geltung bringt. Doch mußte eine knappe Zeichnung der Grundlinien diesen Mangel in Kauf nehmen.

Die Arbeit erschien als erster Beitrag der neueröffneten Schriftenreihe „Glaube und Forschung", worin die Veröffentlichungen der ehemaligen Österreichischen Leo-Gesellschaft ihre Fortführung finden sollen. Für die Aufnahme in diese Reihe sei den Herausgebern und dem Verlag auch an dieser Stelle Dank gesagt.

C.

Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Gr.-8° (XII u. 647 S.). Wien 1952, Herder (Thomas Morus-Presse). S 126.40. — Schon der äußere Umfang dieses Werkes läßt erkennen, daß es weit mehr ist als eine bloße Übersetzung des italienischen Buches „Il materialismo dialettico sovietico" (Turin 1948), das schon in ZkTh 73 (1951) 365f besprochen wurde. Es ist weithin völlig überarbeitet und umgestaltet, viel neues Material ist aufgenommen, die historische Darstellung weitergeführt und die systematische Untersuchung bereichert und vertieft. Im I. Teil des Werkes wird die Geschichte der Sowjetphilosophie ausführlich dargestellt und (über den Inhalt des italienischen Buches hinaus) bis in die jüngste Vergangenheit verfolgt: die philosophische Diskussion um Aleksandrovs Buch „Geschichte der westeuropäischen Philosophie" und das Eingreifen Zdanovs (1947), die philosophische „Gewissenserforschung" auf dem Moskauer Kongreß der „Inhaber von Lehrkanzeln für Marxismus-Leninismus" mit der kritisch-programmatischen Rede Kaftanovs, des Ministers für Hochschulwesen (1949), und schließlich die Stellungnahme Stalins selbst zu Fragen der Sprachphilosophie (1950), worin er die bis dahin führenden Theorien Marxs verurteilt und erklärt,

daß die Sprache nicht zum ideologischen Überbau zu rechnen, darum au
nicht klassenbedingt sei, sondern den Entwicklungsgesetzen der Gesamtges
schaft (des Volkes) folge und sich deshalb in der klassenlosen Gesellschaft nic
mehr in dialektischen Sprüngen („Explosionen"), sondern in kontinuierliche
Entwicklung fortbilde. Damit wird einerseits das nationale Element noch de
licher als bisher betont, anderseits, wenn auch scheinbar in einem belangl
Randgebiet, eine grundsätzliche Korrektur der dialektischen Geschichts- u
Gesellschaftslehre vollzogen, ein (innenpolitisch bedingtes) weiteres Abrück
vom dialektischen Kampf der Gegensätze als einzigem Prinzip geschichtliche
Fortschritts; dies drückt sich in der heute gebräuchlichen Unterscheidu
zwischen antagonistischen und nicht-antagonistischen Widersprüchen aus: d
erste Form ist nur in der durch Klassengegensätze zerrissenen Gesellschaft u
Werk, die zweite in der klassenlosen Gesellschaft der Sowjetunion. — Der I
Teil des Werkes, der „das System der Sowjetphilosophie" darlegt, ist wesentli
umgestaltet und ausgebaut. Über das rein Philosophische hinaus geht W. jet
auch auf naturwissenschaftliche Fragen näher ein, besonders in dem (neu hi
zugekommenen) Kapitel „Der dialektische Materialismus und die moder
Naturwissenschaft" (341—377). Hier untersucht und diskutiert er zunäch
die Stellungnahme der Sowjetphilosophie zu physikalischen Problemen, z
modernen Atomphysik, zur Quantentheorie, zur Relativitätstheorie usw
wendet sich darauf dem Bereich der Biologie zu und behandelt den seltsam
Kampf der Sowjetgelehrten gegen den „Idealismus" der klassischen Vererbung
lehre. Das Werk, wie es jetzt vorliegt, vermittelt ein gründliches, reichbelegte
Wissen um die gesamte Philosophie des kommunistischen Rußland und i
umso mehr zu begrüßen, als es in der westlichen Welt kein anderes Werk gib
das sich auch nur annähernd auf eine ebenso umfassende Kenntnis der So
jetliteratur stützt, wie W. sie besitzt. C.

Joseph Möller, Existenzialphilosophie und katholische Theologie. Gr.-
(226 S.). Baden-Baden 1952, Verlag für Kunst und Wissenschaft. — Knap
ein Jahr, nachdem Möllers Hegelarbeit erschienen war (Der Geist und da
Absolute, Paderborn 1951; vgl. ZkTh 74 [1952] 109), folgt hier sein Werk übe
die Existenzialphilosophie. Mit diesem Terminus ist ausschließlich die Phil
sophie Heideggers verstanden, mit der sich M. vom Standpunkt katholische
Denkens eingehend auseinandersetzt. Den größten Raum des Buches nimm
eine systematische Darstellung ein, die sicher zum Besten und Gründlichste
gehört, was je über Heidegger geschrieben wurde. M. stellt zunächst jede Kriti
zurück und ist bemüht, Heidegger in seinen tiefsten Anliegen wirklich zu ver
stehen und seine Gedankengänge Schritt für Schritt exakt nachzuvollziehen
Dafür bietet — nach einem vorbereitenden 1. Kapitel — im 2. Kapitel (De
Durchführung der Existenzialanalyse) der Aufbau von „Sein und Zeit" di
Grundlage. Daran schließen sich im 3. Kapitel (Das Geschehen der existe
zialen Interpretation) grundsätzliche Fragen, die vor allem um den Sinn vo
Verschlossenheit, Erschlossenheit und Entschlossenheit kreisen. Das 4. Kapit
(Die Überwindung der Metaphysik im wesentlichen Denken) sucht die Grund
gedanken der späteren Heideggerschriften (Hölderlininterpretation, Humani
musbrief, Holzwege usw.), in deren Mitte die Seinsfrage steht, deutlich z
machen. Im letzten, 5. Kapitel wird noch ausdrücklich „die Gottesfrage i
der Existenzialphilosophie" behandelt. — Damit wird der Hauptgehalt Heide
gerschen Philosophierens in ein mehr oder minder geschlossenes „System
gebracht. So sehr wir auch dem Verf. zustimmen, daß sich seit „Sein und Zeit
die „Grundinterpretation des Daseins nicht geändert" habe (11), hätte vie
leicht doch Heideggers Geisteswandel, der sich kaum noch bestreiten läßt
wenn er auch nur in Akzentverschiebungen, aber zum Teil in recht scharfe

Akzentverschiebungen, besteht, im gegenwärtigen Widerstreit der Meinungen zur Sprache kommen können. Doch — von dieser Randfrage abgesehen — führt M.s Darstellung ausgezeichnet in Heideggers Denken ein. — Im zweiten Teil stellt M. „existenzialphilosophisches und theologisches Denken" einander gegenüber. Zunächst wird das grundsätzliche Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie nach katholischer Auffassung geklärt. Darauf werden im Kapitel „Die Struktur der Philosophie im Lichte der Theologie" die inhaltlichen Forderungen, welche die Theologie an die Philosophie (als Philosophie) stellen muß, fixiert. Erst auf diesem Hintergrund wird das Verhältnis zwischen „Existenzialphilosophie und Theologie" untersucht. Dabei hält M. durchaus die gesunde katholische Mitte: bei verständnisvoller Aufgeschlossenheit für die Anliegen moderner Philosophie im allgemeinen und der Existenzialphilosophie im besonderen zieht er in aller Klarheit und Schärfe die Trennungslinie, wo es nötig ist. Nach dieser negativen Abgrenzung geht er der Frage nach der Möglichkeit einer positiven Begegnung nach und zeigt schließlich, daß die tiefsten Anliegen und Einsichten der Existenzialphilosophie erst im theologischen Denken ihre letzte Erfüllung finden. In diesen positiven Schlußkapiteln bleibt es freilich, wie der Verf. selbst zugibt (193), vielfach nur bei Andeutungen. Die echten Anregungen und Vertiefungen, die auch die christliche Philosophie und Theologie durch Heidegger gewinnen kann, werden nicht voll ausgeschöpft und entwickelt. Das wäre auf so engem Raum nicht möglich. Aber es genügt, um trotz aller klaren Scheidelinien die wahren Werte erkennen zu lassen. *C.*

H. D. Gardeil, Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin I.. Introduction, Logique. Kl.-8° (253 S.); IV. Metaphysique. Kl.-8° (237 S.). Paris 1952, Editions du Cerf. — Um in die Philosophie des hl. Thomas einzuführen, bieten sich dem Verf. zwei Wege an: entweder geht man von der heutigen Problematik aus und tastet sich immer mehr zur Lehre des Heiligen durch, oder man geht gleich an die Quelle, die Werke des Heiligen, und sucht von der Fülle thomasischer Weisheit die heutige Situation zu klären und zu erhellen. G. glaubt den zweiten Weg vorziehen zu sollen (S. 8). Leicht zu begehen ist weder der erste noch der zweite Weg. Die Schwierigkeit der ersten Methode liegt schon in der Tatsache, daß bei Thomas die Philosophie nicht systematisch im heutigen Sinn dargestellt erscheint; G. aber will uns nicht bloß philosophische Gedanken, sondern eine zusammenhängende Philosophie bieten. So bleibt ihm schließlich nicht viel anderes übrig, als den traditionellen Thomismus vorzulegen und in angeschlossenen Texten auf Thomas zu verweisen. Leider hat man aber so nicht mehr den Eindruck, unmittelbar aus der Quelle zu trinken, und die im übrigen recht übersichtliche, klare Darstellung scheint vielmehr zum Thomismus als zu Thomas zu führen. Für eine materiale Kritik ist in einer kurzen Anzeige kein Platz; G. gehört übrigens zu den ruhigen, maßvollen Vertretern des heutigen Thomismus. *J. Santeler S. J.*

Joseph Hellin S. J., Theologia naturalis. 8° (XXVII u. 930 S.). Madrid 1950, Biblioteca de Autores Cristianos. — Dieses Lehrbuch der Theodizee ist der 5. Band des cursus philosophicus, der im Rahmen der Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.) der päpstlichen Universität in Salamanca von den Professoren der philosophischen Jesuitenfakultäten in Spanien herausgegeben wird. Es verkörpert beste scholastische Tradition suarezianischer Prägung. So zeichnet es sich aus durch sehr genaue Begriffsbestimmungen und Einteilungen im *status quaestionis* (die vielleicht in einem einzigen Fall zu versagen scheinen: wenn in der Concursuslehre in der Betimmung der *immediatio suppositi et virtutis* bloß die Auffassung von Suarez vorgelegt wird [790]); durch knappe, übersichtliche, kritisch durchgeführte Beweisführung, was sehr wohltuend

gerade bei den Gottesbeweisen auffällt, wo der Autor etwa im Gegensatz zu großen Theodizee von Descoqs die sogenannten moralischen Gottesbewe (aus dem Glücksverlangen und der sittlichen Verpflichtung) ablehnt. Die se zahlreich angeführten Schwierigkeiten wollen der allseitigen Vertiefung d einzelnen Thesen dienen. Ausführlich wird auf die Prinzipien eingegange So ist den Gottesbeweisen ein Artikel über die ersten Seins- und Denkpr zipien vorausgeschickt (139ff). Eingehend werden auch die nicht streng zu Theodizee gehörigen, aber immerhin sie berührenden Fragen behandelt, z. B die Frage nach der *multiplicatio puri spiritus* bei Thomas (421); das *principium limitationis actus* (479); die *transcendentia cognoscitiva Dei* (Unsichtbarkeit, Unfaßbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes, 550ff); die *scientia media reflexa* (642ff). Selbstverständlich finden auch die modernen Versuche des Aufweis oder Beweises des Daseins Gottes eingehende Würdigung (Maréchal, Blonde Bergson; ob sich etwa von den Positionen des Existenzialismus aus da Dasein Gottes begründen lasse, wobei sich aber die Auseinandersetzung mit de Existentialismus fast nur auf zweite Quellen stützt). Besondere Erwähnun verdient auch der kurze Überblick über die Geschichte der Theodizee (25—46 Die Daten der Bibliographie (46—49) lassen an Genauigkeit zu wünschen übrig So wenn z. B. anstatt des Erscheinungsortes der Verlag angegeben wird (4 O. Zimmermann, Das Dasein Gottes, Herder 1920), bei anderen Autoren n weder Ort noch Jahr angegeben (de Woestyne, Cursus philosopicus II). B den deutschen Ausgaben sind Druckfehler häufig. Beim Beweis der Unen lichkeit Gottes werden viele Beweisgründe als unzulänglich abgelehnt: *solu concludunt infinitum in sensu carentiae limitum et* (*in sensu*) *omniperfectionu et non etiam sub ratione inexhauribilis* (470ff). Läßt sich aber das aufrecht erhalten, wenn vorher bei der *omniperfectio Dei* behauptet wird, daß sie d *infinitas* implicite einschließt (etwa 346, n. 407, Corollarium 1: *Ergo Deus e ens perfectissimum, habens plenitudinem entis et graduum omnium entis omnes gradus entis*, das ist ja gerade die *inexhauribilitas*)? Beim Beweis fü die *immutabilitas moralis* (514) vermißt man einen Hinweis auf (oder Auseinandersetzung mit) den von Fr. Mitzka, Der philosophische Beweis für die mora lische Unveränderlichkeit Gottes: ZkTh 59 (1935) 71ff. ausgeführten Gedanke gängen des Gillius. Denn der Hinweis auf die *inconstantia* ist nicht beweis kräftig; da mit der freien Wahl, einen bestimmten kontingenten Sachverhal zu verwirklichen, die Gründe für das Gegenteil ihre Vernünftigkeit nicht ver lieren, bleibt das Gegenteil, weil vernünftig, möglich für die freie göttliche Wahl. Ferner scheint der Beweis für die Notwendigkeit des *concursus immediatus ex ratione contingentiae qua talis* (780, n. 987) nicht durchaus evident Gewiß, Suarez hat diesen Beweis. Er sagt aber (D. M. 30, 7, 27): *modus actionis divinae per universalem influentiam cum omnibus causis necessario infertur ex dependentia quam res omnes habent a Deo in conservari*. Das scheint darum wich tig, weil von da aus die Unterscheidung in *concursus mediatus* und *immediatus* dann die Unterscheidung in *immediatio suppositi* und *virtutis* gegenstandslos wird. Ferner ist die Betonung des Zusammenhanges zwischen *conservatio* und *concursus* geeignet, gerade die Mitwirkung Gottes bei den freien Akten ver ständlicher zu machen. Ein gut Teil der Schwierigkeiten kommt ja daher, daß man den *concursus* gegenüber der *conservatio* geradezu als neue, unmittelbar von der erhaltenden Einwirkung verschiedene Tätigkeit auffaßt.

V. Naumann S. J.

J. Donat S. J., Summa Philosophiae Christianae. Editio nova recognita et aucta, quam auxilio professorum Instituti Philosophici in Facultate Oeni pontana curavit E. Coreth S. J.: I. Logica et Introductio in Philosophiam Christianam, ed. 10, recognita a J. Santeler S. J. 8° (XII u. 181 S.). Innsbruck

1953, Rauch. S 32.70. — III. Ontologia, ed. 10. recognita a J. Santeler S. J. 8° (VIII u. 218 S.). Innsbruck 1953, Rauch. S 39.—. — Nach jahrzehntelanger Lehrtätigkeit an der Innsbrucker Universität ist P. Joseph Donat S. J. 1946 gestorben; vgl. den Nachruf ZkTh 70 (1948) 126. Seine „Summa Philosophiae Christianae" war bald nach ihrem Erscheinen (seit 1910) so geschätzt und verbreitet, daß die einzelnen Bände zu Lebzeiten des Verf. 7—10 Auflagen erforderten. Bald nach seinem Tode wurde der Wunsch nach einer Neuausgabe laut, die zu besorgen die Professoren des Philosophischen Instituts unserer Fakultät in Zusammenarbeit übernahmen. Dabei soll einerseits die ursprüngliche und bewährte Eigenart des Werkes erhalten bleiben, d. h. vor allem: es soll ein Lehrbuch bleiben, das in scholastischer Klarheit der Begriffe und Beweise, zugleich in wissenschaftlicher Gründlichkeit, ohne aber in Randfragen zu weitläufig zu werden, als Unterlage für Vorlesungen und Eigenstudium geeignet ist. Anderseits verlangt das Werk — 40 Jahre nach seinem ersten Erscheinen — eine durchgehende Überarbeitung, die es auf den heutigen Stand wissenschaftlicher Forschung bringen soll. So wird jeder Band vom Vertreter der entsprechenden Disziplin am philosophischen Institut neu bearbeitet, wobei größere oder geringere Abweichungen vom früheren Text notwendig sind. Trotzdem soll die Einheitlichkeit des Werkes bezüglich Inhalt und Form durch eine einheitliche Gesamtredaktion gewährleistet werden. — Die beiden ersten Bände der Neuausgabe können hier in der Überarbeitung durch P. Josef Santeler S. J., den Nachfolger Donats als Ordinarius für scholastische Philosophie, vorgelegt werden. Die Logik konnte im wesentlichen unverändert bleiben. Nur geringfügige Ergänzungen und Berichtigungen weichen von den älteren Auflagen ab. So wurde im einleitenden geschichtlichen Überblick die moderne Philosophie etwas ausführlicher als bisher, wenn auch immer noch knapp genug, dargestellt (S. 18ff), terminologisch durchgehend *idea* durch *conceptus* ersetzt (Begründung S. 47f) und die Definition des Urteils berichtigt (S. 74f). Überdies sind die Literaturhinweise um neuere Arbeiten vermehrt. — Die Bearbeitung der Ontologie mußte größere Änderungen und Ergänzungen vornehmen. Die bedeutendsten seien hier kurz genannt: Die Analogielehre wurde weiter ausgeführt (S. 21—26), ein kurzer Exkurs über die Existenzphilosophie eingefügt (46—48), das Fundament der *possibilia* genauer bestimmt (56—60), das Wesen der individuellen Einheit (64—70) und des *bonum* neu gefaßt (81—90); zwei Thesen über das wertphilosophische Problem sind neu (90—96). Das Kausalitätsprinzip, das bisher — sicher ungenügend — in der Ontologie behandelt worden war, wird jetzt, da sein Aufweis eines breiten erkenntniskritischen Apparates bedarf, der Kritik zugewiesen (180), hier aber vorausgesetzt und nur das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität widerlegt (180—183). Inhaltlich unverändert wurde der ästhetische Anhang wieder aufgenommen. Ein Namen- und Sachregister ist den einzelnen Bänden nicht beigegeben, weil — nach dem Vorbild der früheren Auflagen — ein Index generalis am Ende des ganzen Werkes geplant ist. Als nächste Bände der Neuausgabe werden erscheinen: Critica (Band II, überarbeitet von J. Santeler) und Cosmologia (Band IV, überarbeitet von H. Pohl). Die weiteren Bände sind in Vorbereitung.

E. Coreth S. J.

Caspar Nink, Ontologie. Versuch einer Grundlegung. Gr.-8° (XII u. 496 S.). Freiburg i. B. 1952, Herder. DM 24.80, geb. DM 28.—. — Der stattliche Band enthält eine Ontologie, die auf dem Boden der scholastischen Philosophie gewachsen von der modernen Philosophie her stark angeregt ist. Im Aufbau des Ganzen fällt der erste Teil, wie es scheinen möchte, aus dem Rahmen der scholastischen Ontologien heraus, wenn er von den „Seinskonstitutiven" handelt, während doch meistens von Transzendenz, Einheit, Analogie und den ursprüng-

lichen Aufbauelementen alles Wirklichen, von Wesenheit und Dasein, die Rede geht. Freilich ist der Unterschied nicht so groß, wie es scheinen möchte, da Wesenheit und Dasein auch nach N. zu den Seinskonstitutiven gerechnet werden. Der zweite Teil, „Die Wesenseigentümlichkeiten des Wirklichen" entspricht genau dem Kapitel von den Transzendentalien, ebenso herrscht Übereinstimmung mit der Scholastik im dritten Teil, „Die Kategorien". Das Werk N.s ist die Frucht einer langjährigen, ernsten Denkarbeit und durchaus zeitnahe. Manche scheinbar veralteten scholastischen Formeln bekommen so wieder Leben und Bedeutung für unser heutiges Denken. Daß ein so reichhaltiges Werk auch Angriffsflächen bietet, ist selbstverständlich. Ein erstes Desiderat wäre eine klare Bestimmung des Gegenstandes der Ontologie. Es wird zwar gesagt, die erste Aufgabe der Ontologie bestehe darin, „Seiendes als Seiendes in seinem inneren Sinn und Aufbau zu erschließen" (S. 1). Was ist also dann der eigentliche Gegenstand der Ontologie? Ist es das *ens qua ens* im Sinn von Aristoteles und Thomas? Dann wäre aber der eigentliche Gegenstand ein Begriff und zwar der abstrakteste, der sich denken läßt (vgl. zur Frage nach der Definition der Ontologie J. Donat, Ontologia, 10. Aufl., S. 12f). N. behandelt im ersten Kapitel die wichtige Frage nach den Seinskonstitutiven und zählt als solche auf: spezifische Wesenheit, Individualität (Singularität), bestimmte Individualität (Diesessein), Existenz (Dasein, Wirklichsein) (S. 16 und passim). Hier vermißt man eine klare Herausstellung, was denn die einzelnen Konstitutive bedeuten sollen; die Bestimmungen auf S. 16 unterscheiden sich doch wenig von Tautologien. Auch scheint es nicht angezeigt, an dieser Stelle von spezifischer Wesenheit zu sprechen, da ein Seinskonstitutivum doch allem Seienden zukommen muß, also auch Gott; bei Gott aber von spezifischer Wesenheit zu sprechen, geht nicht an. Auch würde man gern eine metaphysische Deduktion dieser Konstitutiven des Seins vorfinden, d. h. eine Beantwortung der Frage, warum die aufgezählten wirklich solche Grundelemente seien und warum keine anderen. Diese Frage wird besonders aktuell bei der Individualität, die übrigens m. E. ohne genügenden Grund zweigeteilt wird; die Individualität ist doch eine Einheit, vielleicht die wesentlichste Einheit. Nun aber wird doch (und mit Recht) die Einheit zu den Transzendentalien gerechnet; auch N. selbst bringt die Einheit wiederum im zweiten Kapitel. Diese Neuerung scheint weder genügend begründet noch überhaupt berechtigt. Aber was mehr ins Gewicht fällt als das bisher Ausgestellte: das Verhältnis der einzelnen Konstitutiven zueinander wird erklärt und ausgesprochen als: „formal-inhaltliche Verschiedenheit und reale Identität" (S. 13 und öfter). Diese Erklärung wird als ganz wesentlich und bedeutsam angesehen. Wenn nicht alles täuscht, bedeutet aber diese Auffassung nichts anderes als eine Wiederaufnahme des skotistischen Standpunktes von der *distinctio formalis a parte rei*. Eine derartige Annahme aber käme doch einem Zurücksinken auf zu überwindenden und überwundenen Standpunkt gleich, der in Wirklichkeit ein Begriffsrealismus und ein etwas feinerer Ultrarealismus ist. Diese Mängel, die freilich nicht die einzigen sind, sollen aber niemanden abhalten, das Werk zu studieren; es bleibt soviel des Guten und Wertvollen übrig. Übrigens scheint N. selbst eine zu große Bescheidenheit zu verraten, wenn er im Untertitel seine Leistung einen Versuch einer Grundlegung nennt. Denn eine bloße Grundlegung wäre doch keine Ontologie, ebenso wenig wie eine Grundlegung eines Hauses das Haus ist. Nein, das Werk N.s ist eine Ontologie und zwar eine der wertvollsten, die bisher erschienen sind. *J. Santeler S. J.*

Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins. 8° (XII u. 497 S.). Löwen-Freiburg 1950, Nauwelaerts-Herder. – Mit allgemeiner Spannung wurde das Hauptwerk der Husserlschülerin erwar-

tet, die den Weg zur Kirche und in den Karmel fand, wo sie bis zu ihrem tragischen Ende ihre wissenschaftliche Arbeit in gründlicher Auseinandersetzung mit aristotelisch-thomistischem Denken fortsetzen konnte. Das umfangreiche Werk geht z. T. auf ein früheres Manuskript über „Potenz und Akt" zurück, ist aber in der jetzigen Fassung in dennoch relativ sehr kurzer Zeit geschrieben worden (1935/36) — trotz der erstaunlichen Leistung darf man wohl hinzufügen: vielleicht in zu kurzer Zeit. Denn die Sichtung und Verarbeitung des reichen Gehaltes wird nicht leicht gemacht: Eingehende phänomenologische Untersuchungen, scharfsinnige metaphysische Gedankengänge und sorgfältige Interpretationen von Texten aus Aristoteles und Thomas verschlingen sich zu einem Ganzen, das fast die gesamte Philosophie umspannt und immer wieder auch auf theologisches Gebiet ausgreift. Nachdem im Eingangskapitel (I) eine erste Einführung in die Akt-Potenz-Lehre des hl. Thomas gegeben und zum Problem christlicher Philosophie Stellung genommen wird, nimmt die sachliche Untersuchung in der Tatsache des eigenen Seins ihren Ausgang (II). Aus der Phänomenologie des „reinen Ich" (Husserl), seiner Seinsweisen und Erlebnisgehalte werden die Grundbegriffe Akt und Potenz gewonnen („vollendetes Sein" und „Vorstufe zum Sein", 42) und von hier aus wird auch die für alles Folgende bedeutsame Unterscheidung zwischen „wirklichem und wesenhaftem Sein" (III) entwickelt. In engem Anschluß an die Wesenslehre der phänomenologischen Schule (Husserl, Scheler, Hering, Ingarden, Conrad-Martius usw.) unterscheidet Stein zwischen Wesenheit, Wesen und Begriff: „Der Begriff wird vom Denken gebildet, um den Gegenstand zu bestimmen. Das Wesen wird am Gegenstand aufgefunden". Die „Wesenheit" dagegen, die nicht wie das „Wesen" „zum Gegenstand gehört", ist „im Verhältnis zum Gegenstand etwas Selbständiges" (71). Zwischen der Washeit der wirklichen Dinge und der Wesenheit besteht das Verhältnis von Urbild und Abbild, der Teilhabe, und zwar so, daß die vielfach zusammengesetzte Wesensstruktur der Dinge an mehreren letzten und einfachen Wesenheiten teilhat und diese — wenn auch immer nur annäherungsweise und unvollkommen — im wirklichen Sein „verwirklicht". Dies besagt wiederum nicht, „daß sie (die Wesenheit) wirklich wird, sondern daß etwas wirklich wird, das ihr entspricht" (66). Ihr eigenes Sein steht, dem Werden und Wandel entrückt, dem „wirklichen" als „wesenhaftes Sein" gegenüber. Der phänomenologische Platonismus — der sich übrigens ausdrücklich auf die recht verstandene Ideenlehre Platos beruft (vgl. 78. 98 u. ö.) — wird aber, wenn auch, wie uns scheint, ein gewisser Begriffsrealismus bestehen bleibt, grundsätzlich überwunden mit demselben Gedanken, mit dem Augustinus den Neuplatonismus seiner Zeit überwand: Die Wesenheiten werden hineinverlegt in das „ewige Sein" selbst, „das in sich selbst die ewigen Formen gestaltet ..., nach denen es in der Zeit und mit der Zeit die Welt schafft" (103). Durch einen theologischen Exkurs auf die Logoslehre werden diese Gedanken noch vertieft. Die folgende scharfsinnige Untersuchung über Wesen und Substanz, Form und Stoff (IV) geht von Texten der aristotelischen Metaphysik aus, geht jedoch in selbständiger Spekulation weit darüber hinaus, wobei Stein z. B. in der „ersten Materie", wieder in Anlehnung an Erkenntnisse der Phänomenologen (bes. Conrad-Martius), die „pure Masse" sieht (178ff). Das Kapitel über „Seiendes als solches" (V) bringt eine wertvolle Erörterung der scholastischen Transzendentalien. Die Frage nach dem „Sinn des Seins" (VI) führt über zum „Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung" (VII), worin vor allem das menschliche Personsein einer gründlichen Untersuchung unterzogen wird; doch erstreckt sich die Betrachtung auch auf die geschaffenen reinen Geister und auf das (natürliche und übernatürliche) Gottesbild im Menschen. Das Schlußkapitel (VIII) behandelt noch ausdrück-

lich „Sinn und Begründung des Einzelseins"; hier vollzieht Stein eine Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre von der Materie als Individuationsprinzip und schreibt „der Form des Dinges das Einzelsein zu" (446). Nur wenige der wichtigsten Punkte aus dem überreichen Inhalt des Werkes konnten hier genannt werden. Wenn es sich auch vielfach nicht in überkommene Schulmeinungen fügt und wenn ihm auch oft die wünschenswerte Präzision der Gedankenführung fehlt, so ist doch zu hoffen, daß die vielfältigen Anregungen, die es zur Vertiefung und zum Ausbau der Metaphysik zu bieten hat, aufgenommen werden. *E. Coreth S. J.*

Paul Siwek S. J., The Philosophy of Evil. 8° (226 S.). New York 1951, Roman Press. — Der Inhalt dieses Buches geht, wie wir aus dem Vorwort erfahren, auf Vorlesungen zurück, die der Verf. über das Problem des Übels verschiedentlich, an der Gregoriana zu Rom, in Rio de Janeiro und in New York, hielt. Es ist die ergänzende Neubearbeitung eines Buches, das in portugiesischer Sprache herauskam: O problema do Mal (Rio de Janeiro). Nicht Tiefe metaphysischer Spekulation oder Neuartigkeit philosophisch-theologischer Konzeption zeichnen das Werk aus, sondern Klarheit, Verständlichkeit und Folgerichtigkeit der Gedankenführung, die auch einem breiteren Leserkreis in der Beantwortung dieser alten und immer neuen Menschheitsfrage an die Hand gehen will. S. wendet sich ja nicht so sehr an den Fachphilosophen und -theologen, sondern an Studenten und Akademiker, die mit dem Problem des Übels ringen. Der erste Teil bringt die ontologischen Grundlagen: Das Übel als Seinsmangel (Privation) und seine Gestalten in den verschiedenen Seinsbereichen. Der zweite Teil bemüht sich um die Überwindung des Problems durch die Gedanken der Finalität des Übels, die wieder in den verschiedenen Seinsbereichen bis herauf zum Menschen durchgeführt wird. Im dritten Teil schließlich wird die grundsätzliche Gesamthaltung, die wir gegenüber dem Übel einnehmen haben, daraus abgeleitet, die Frage „Pessimismus oder Optimismus" der Welt- und Lebensauffassung geklärt und abgegrenzt. Über das unmittelbar Sachliche hinaus ist an dem Buch besonders wertvoll die reiche Verarbeitung der einschlägigen Literatur in Auseinandersetzung mit Denkern aus der gesamten Geschichte der Philosophie von den Vorsokratikern bis zu den modernsten Philosophen (für Leibniz sollte aber nicht durchgehend Leibniz stehen). Die Ausstattung des Buches ist ausgezeichnet. *C.*

Leopold Ziegler, Die neue Wissenschaft. Universitas aeterna. Kl.-8° (157 S.). München 1951, Kösel. — Auf den letzten Seiten dieses Büchleins — um mit dem Ende zu beginnen — lesen wir: „Offener Brief und Zueignung an den Hessischen Minister für Erziehung und Volksbildung Dr. Erwin Stein". Daraus erfahren wir vom Ursprung der vorausgehenden Abhandlung: Es ist die nachträgliche Niederschrift und Ausarbeitung eines Gespräches, das der Verf. mit dem Minister über aktuelle Bildungsfragen führte. Und solche Fragen liegen dem Ganzen zugrunde, d. h. die Frage nach der erst zu erringenden geistigen Einheit eines in Zukunft politisch geeinten Europa. In geistreicher und anregender Weise geht Z. den geschichtlichen Zusammenhängen nach, dem Werden und Überhandnehmen des einseitig naturwissenschaftlichen Bildungsideals, das auf Kosten höherer Werte geschah, und meint Anzeichen und Ansätze zur Gesundung zu erkennen, zur Heilung des Bruches zwischen Außen- und Innenwelt, der dazu führte, „die Innenwelt... um der Außenwelt willen ihrerseits als Außenwelt zu behandeln". Jetzt gehe es darum, „die Außenwelt als solche zur Innenwelt als solcher ins richtige, der neuen Weltaussage entsprechende Verhältnis zu bringen", nämlich anzuerkennen, „daß die Außenwelt eine unbewußte Verauswärtigung der Es-Selbst-Innenwelt sei" (140).

so „wachsen sie beide zur unteilbar Einen Welt einander wiederum entgegen". Das sei es, was „ewig ist und immer währt, als Nova Scientia die Universitas Aeterna" (150). Ob damit das erlösende Wort in den Problemen der Gegenwart gesprochen ist? *C.*

Friedrich von Hügel, Andacht zur Wirklichkeit. Schriften in Auswahl. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Maria Schlüter-Hermkes. Kl.-8° (260 S.). München 1952, Kösel. — Der Inhalt dieses Buches ist besser als sein abscheulicher Titel. Man darf sich davon nicht abschrecken lassen, umso weniger, als er nicht vom Verf. stammt, sondern von der Herausgeberin. Es sind religiöse Gedanken, oft recht originell, bisweilen auch theologisch tief, immer aber von lebendig persönlichem, echt christlichem Empfinden getragen. Die Auswahl ist Hügels verschiedenen Schriften und den veröffentlichten Sammlungen seiner Briefe entnommen, bruchstückhaft Texte herausgreifend, die sich in den Sachbereichen gruppieren: Religion, Christentum, Kirche, Übernatur, geistliches Leben, Leid und Freude, der geistliche Wert der Wissenschaft. Den Schluß bildet ein Kapitel über die spirituelle Persönlichkeit der hl. Katharina von Genua. Schade, daß die Herkunft der einzelnen, oft allzu kurzen und aus dem Zusammenhang gerissenen Bruchstücke nicht vermerkt ist. Wäre dies geschehen, so könnte das Buch noch besser einführen in das Lebenswerk von Hügels. *C.*

Georgius Jarlot S. J., Compendium Ethicae Socialis. 8° (192 S.). Rom 1951, Universitas Gregoriana. — Im Unterschied zu der gewöhnlichen Einteilung der Ethik in allgemeine und besondere, wobei letztere wiederum in Individual- und Sozialethik zerfällt, versucht der Verf. hier die Sozialethik als eine selbständige Disziplin darzustellen. Das eigentliche Objekt der Sozialethik ist die *actio socialis* d. h. die verschiedenen Gesellschaften, insofern sie handeln. Der Hauptakzent dieser Sozialethik liegt also nicht auf der Untersuchung des ethischen Handelns des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft in ihren verschiedenen Gliederungen wird als *subiectum morale* genommen. Dieser Ausgangspunkt bedarf aber einer philosophischen Grundlegung des Wesens der Gesellschaft im allgemeinen. Das tut J., indem er zuerst den Gesellschaftsbegriff des Individualismus und des Totalitarismus darlegt und dann diesem irrigen zweifachen Monismus die Lehre von der Gesellschaft als *persona moralis* mit ihrem notwendigen Dualismus von Personalismus und Universalismus gegenüberstellt. Anschließend an diese Grundlegung behandelt der Verf. das Recht als den *nexus internus* der Gesellschaft. In vier Kapiteln wird die Ethik der wichtigsten menschlichen Gesellschaften behandelt, der Familie, der Wirtschaftsgesellschaft, des Staates und der internationalen Gesellschaft. Dabei werden neben den gewöhnlichen Thesen eine Fülle aktueller Fragen behandelt, z. B. das Bevölkerungsproblem, die totalitäre Staatsauffassung, die internationale Staatengemeinschaft. Gerade diese Abschnitte machen das Buch zu einem sicheren Wegweiser in der Beurteilung der Gegenwartsprobleme. Mit besonderem Interesse blickt man auf den ausführlichsten Teil des Buches, die Wirtschaftsethik. Und das insbesondere deshalb, weil der Verf. in seiner einleitenden Grundlegung ankündigte, daß das Objekt der Sozialethik nicht zuerst das Tun des Einzelnen in der Gesellschaft, sondern die soziale Ganzheit ist. Darum hätte man gerade bei der Behandlung der Wirtschaftsethik etwas Grundsätzliches über Wesen, Eigenart und Handlungszusammenhang der Wirtschaftsgesellschaft erwartet. Dann wären vielleicht auch die übrigens sehr gründlich behandelten Einzelfragen der Wirtschaftsethik wie Privateigentum, gerechter Preis, wirtschaftlicher Wert, Zins, Arbeit, Lohn in ihren wirtschaftlichen Zusammenhang hineingestellt und damit in ihrer ethischen

Bedeutung klarer erfaßt worden. So aber wirken diese Fragen — wie übrigens bei mehreren Handbüchern der speziellen Ethik — irgendwie aus dem Zusammenhang gerissen. *J. Schasching S. J.*

Ernst Wagemann, Berühmte Denkfehler der Nationalökonomie. 8° (272 S.) Bern 1951, Francke. — Vier wissenschaftliche Denkgewohnheiten sind nach dem Verf. für die Fehlleistungen der Nationalökonomie verantwortlich: das individualistische, das monistische, das absolutistische und das maßverkennende Denken. Diese Denkformen führten entweder zu fehlerhaften Begriffsbildungen oder zu einer Verwechslung der Bereiche, in denen bestimmte Gesetzmäßigkeiten gelten. Diese Denkfehler werden dann an einigen „berühmten" nationalökonomischen Systemen aufgezeigt, insbesondere am System der Klassiker; hier wird sodann ihre Einseitigkeit, bzw. ihre Unrichtigkeit aufgezeigt, so z. B. das Rationalprinzip, die Lehre vom wirtschaftlichen Automatismus. Schließlich wird das Übersehen des Geltungsbereiches der beobachteten Zusammenhänge durch die Klassiker aufgezeigt, indem bewiesen wird, daß diese erst von der Periodizitätenlehre und Strukturtheorie her ihre richtige Abgrenzung erhalten. Neben den nationalökonomischen Darstellungen bietet das Buch eine Fülle von historischen und soziologischen Erkenntnissen. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß das ganze Buch, das doch eine schwierige Materie behandelt, in einer lebendigen Sprache geschrieben ist. — Wie der Verf. selber sagt, soll sein Buch nicht alle tatsächlichen und möglichen Denkfehler aufzeigen, sondern sich mit einigen „berühmten" begnügen. Das ist bei dem weiten Bereich der nationalökonomischen Systeme verständlich. Allerdings hätte man sich aber gerade wegen der „berühmten" Denkfehler ein ausführlicheres Eingehen auf den Sozialismus erwartet. Aber abgesehen davon bleibt für den Leser dieses interessanten Buches am Schluß noch eine andere Frage offen. Man könnte sie die erkenntnistheoretische nennen, die doch bei der Untersuchung von Denkfehlern auch gestellt werden müßte. Gerade von dieser Frage her aber würde auf die Logik oder Unlogik der verschiedenen nationalökonomischen Systeme ein neues Licht fallen. *Sch.*

Richard Schlatter, Private Property. The History of an Idea. 8° (283 S.) London 1951, G. Allen & Unwin (Museum Street). — Bücher, die sich zum Ziel setzen, die heute so umkämpften Grundbegriffe und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens einer historischen Analyse zu unterziehen, sind nur zu begrüßen. Sch. unternimmt den Versuch, der Idee des Privateigentums in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung nachzugehen. Das ist gewiß keine leichte Aufgabe, da es auf diesem Gebiet noch an den nötigen Vorarbeiten fehlt. Darum nennt der Verf. sein Buch auch nur ein „essay". Die ganze Problemstellung um das Eigentum ist bereits bei den Griechen grundgelegt mit der Frage, ob das Eigentumsrecht ein natürliches Recht ist oder nicht. Von den Griechen geht die Entwicklung über die Römer zum Frühchristentum und der Frühscholastik. Einen Höhepunkt in der Entwicklung bildet zweifellos Thomas von Aquin mit seiner Feststellung des dem Menschen angeborenen Rechtes *procurandi et dispensandi* hinsichtlich der materiellen Güter auf der einen Seite und der Gemeinschaftsbezogenheit dieser Güter auf der anderen Seite. Eine entscheidende Wende in dieser Entwicklung brachte die Reformation mit ihrer pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur und des Wesens des Staates: Privateigentum und Staatsgewalt sind nicht natürliche, den Menschen fördernde Einrichtungen, sondern sind erst durch die menschliche Verderbtheit notwendig geworden. Von hier aus ergab sich der Zugang zum fürstlichen Absolutismus. Auf Seiten der Gegenreformation suchten vor allem die Jesuiten in ihrer Verteidigung des Papsttums die Grenzen der Herrscher-

macht aufzuzeigen und das natürliche Recht der Untertanen zu betonen. Während der heftigen Verfassungskämpfe des 17. Jh. wurden die Rechte des Individuums weiter ausgebaut und als natürlich zu begründen gesucht. Allerdings bekommt dieses „natürliche Recht" bereits seine säkularisierte Prägung, was dann später bei den eigentlichen Naturrechtslehrern voll zur Geltung kommt. Die einsetzende wirtschaftliche Revolution förderte noch diese Auffassung. Im 19. Jh. entstand teilweise im Gegensatz zur Naturrechtslehre die utilitaristische Auffassung des Eigentums im Sinne eines Bentham. Im selben Jahrhundert kam es dann zur schärfsten Kritik der Idee des Eigentums durch den Sozialismus. — Das Buch Sch.s gibt eine gute Übersicht über die Auffassung des Privateigentums im Verlauf der Jahrhunderte. Daß dabei der englische Raum besonders berücksichtigt wird, ist verständlich. Mit besonderem Interesse liest man die leider zu kurz geratenen Ausführungen über die Eigentumslehre der Kirche in der neueren Zeit. Hier müssen allerdings nicht unerhebliche Mängel festgestellt werden. So z. B. wird behauptet, daß die Kirche die konservative, von Aufklärung und französischer Revolution geprägte Eigentumsauffassung vertrete. Der Verf. sieht die Ursache dafür einzig in der Furcht Leos XIII. vor dem Sozialismus. Weiter wird behauptet, Pius XI. vertrete bereits eine andere Auffassung, und von einer natürlichen Begründung des Privateigentums könne bei ihm nicht mehr die Rede sein. Dies widerspricht freilich dem klaren Wortlaut des Rundschreibens ‚Quadragesimo anno' und den übrigen Kundgebungen Pius' XI. und Pius' XII. Die eigentliche Ursache für dieses Mißverstehen liegt darin, daß der Verf. anscheinend nur das Naturrecht der Aufklärung und des Rationalismus kennt, nicht aber jenes im Sinn der Seinsphilosophie. *Sch.*

Max Pietsch, Von Wert und Würde menschlicher Arbeit. 8° (223 S.). Wien 1952, Herder. — Um dieses Buch richtig einzuschätzen, muß man sich von vornherein darüber im klaren sein, daß es dem Verf. nicht um eine philosophische oder theologische Begründung von Wert und Würde der menschlichen Arbeit geht, sondern um ihre praktische Gestaltung im Zeitalter der Technik und der modernen Betriebsverfassung. Ein solches Buch ist heute um so mehr zu begrüßen, weil sich die Auseinandersetzungen über Wert und Würde menschlicher Arbeit gerade auf dem Gebiet der Betriebsverfassung und Betriebsgestaltung abspielen. Freilich verlangt eine solche Untersuchung große Sachkenntnis und persönliche Erfahrung. Beides bringt der Verf. als Techniker und Soziologe mit sich. Nachdem P. die Ursachen für die Disqualifizierung und Entseelung der Arbeit im Maschinenzeitalter aufgezeigt hat, kommt er zur Überzeugung, daß die Zukunft keineswegs vor dem ausweglosen Dilemma steht „der Unmöglichkeit einer Kulturbehauptung ohne die Maschine und der Unmöglichkeit einer Kulturentfaltung mit der Maschine" (S. 39). Der Verf. sieht vielmehr im Fortschritt der Maschinentechnik eine Ursache der Requalifizierung und Beseelung des arbeitenden Menschen. Freilich kann diese Wiederherstellung der Würde der Arbeit nicht allein von seiten der Maschine kommen. Sie muß ergänzt werden durch eine entsprechende Betriebsgestaltung und Betriebsverfassung. Auch hier sieht P. auf Grund der Entwicklung der letzten Jahrzehnte, insbesondere der Versuche nach dem zweiten Weltkrieg, Anzeichen für die Rehabilitierung der menschlichen Arbeit. Der Verf. kommt also auf Grund seiner Untersuchungen zu optimistischen Ergebnissen. Das ist zumindest einmal eine mutige Stellungnahme inmitten der Fülle der pessimistischen Stimmen. Freilich werden sich auch Gegenstimmen zu Worte melden und manche der angeführten positiven Ansatzpunkte einer Kritik unterziehen, so z. B. das Mitbestimmungsrecht und seine Möglichkeiten. Aber der Verf. will in seinem Buch auch keine fertige Lösungen bieten, sondern einen Beitrag leisten für die praktische Gestaltung von Wert und Würde der menschlichen Arbeit. *Sch.*

Erik von Kuehnelt-Leddihn, Liberty or Equality. The Challenge of our Time. Edited by John P. Hughes. 8° (395 S.). London 1952, Hollis & Carter (25 Ashley Place, SW 1). — Bei der Lektüre dieses Werkes fällt, im Gegensatz zu ähnlichen Veröffentlichungen die sichere philosophische, ethische und theologische Grundlage auf, die es dem Verf. ermöglicht, nicht nur rein phänomenologisch, utilitaristisch oder emotional vorzugehen, sondern seinen Ausführungen Abrundung und solide Festigkeit zu verleihen. Ein anderer Umstand, der äußerst anregend wirkt und die Lesung zu einem geistigen Abenteuer gestaltet, ist die enorme Belesenheit des Verf., sein weitgespannter Bildungshorizont und seine genaue Kenntnis der klassischen Staatsphilosophie. Unter seiner Feder gewinnen auch die abstraktesten Gedankengänge Leben und Bewegung. In der englischen Literatur finden sich manche Werke, die auf ihren Titelblatt das Wort „anatomy" führen: Anatomy of Melancholy, Anatomy of Peace usw. Mit Recht kann man das Buch Kuehnelt-Leddihns als eine Anatomy of Democracy ansprechen; denn es geht um eine sorgfältige Bloßlegung des Skeletts und des Organismus dieser modernen Regierungsform. Wie zeitgerecht eine eindringliche Analyse der vielempfohlenen, vom Westen und Osten angepriesenen Demokratie ist, bedarf keiner Worte. Es wirkt nicht überraschend, daß die Demokratie dabei nicht gut davonkommt. Von allen Seiten wird hier beleuchtet, wie sehr Platons Worte zu Recht bestehen, daß die Demokratie auf Grund ihrer inneren Dynamik zur Tyrannei überleitet, daß sie also kein Garant der menschlichen Freiheit ist. Allgemeines Wahlrecht und Entscheidungskraft der Majorität sind die Ansatzpunkte, von denen aus sie in ihrer strukturellen Bedrohtheit aufgezeigt wird. In einem großangelegten Kapitel weist der Verf. nach, daß die politischen Denker (nicht Literateure) des verflossenen Jahrhunderts einmütig die gefährlichen Entwicklungstendenzen des modernen Staates erkannten und in der Demokratie den Zustand des Verfalls voraussahen (S. 12—95). Harold Laski hatte die These aufgestellt, daß eine gesunde parlamentarische Demokratie auf zwei Pfeilern aufruhen müsse: auf einer gemeinsamen politischen Grundanschauung der Parlamentarier und einem Zweiparteiensystem. Diese beiden Pfeiler finden sich noch in den Vereinigten Staaten, die deshalb häufig als Beweis für die Güte der Demokratie ins Treffen geführt werden. Der Verf. zeigt, wie bedroht der erste Pfeiler ist, der im klassischen englischen Parlament in unsern Tagen zum Einbruch kam. Dies Buch wird manchem Amerikaner wie bittrer Reis schmecken, besonders auch den Katholiken, die, um ihren Patriotismus zu bekunden, vielleicht zu sehr geneigt sind, aus einer mißverstandenen „Brüderlichkeit" und „Gleichheit" heraus die Demokratie als ein eigentlich christliches Produkt anzusehen. K.-L. stellt die Demokratie der Monarchie gegenüber, und wägt in dreißig gedrängten Abschnitten (S. 150—164) die Licht- und Schattenseiten beider Regierungsformen gegeneinander ab. Besonders vermerkt seien die Ausführungen über das Vaterbild, das dem Menschen von Natur aus vertraut ist und Achtung erheischt und das auf der politischen Ebene am organischesten im Monarchen zum Ausdruck kommt. Nach der Ansicht des Verf. neigt das katholische Element eher zur monarchischen Regierungsform, während die mehr kollektivistische Haltung des Protestantismus eine stärkere Vorliebe für die Demokratie zeigt. Die geschichtlichen Verbindungslinien, die K.-L. von Hus und Luther zum Nationalsozialismus zieht, der Nachweis, daß es 1932 gerade die protestantischen Gebiete Deutschlands waren, die für Hitler stimmten, werden wohl Widerspruch erregen, sich aber nicht ganz wegdisputieren lassen. Jedenfalls verdient dies Werk, von vielen gelesen zu werden. *E. Gutwenger S. J.*

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Fünfte, neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. Lex.-8°. I. Bd. (A bis Bitterwasser, 1520 Sp.). Freiburg 1952, Herder. — Der erste Band des seit Jahren geplanten neuen „Großen Herder" liegt nunmehr vor. Schon aus dem geschmackvollen Einband, dem erstklassigen Papier und dem sorgfältigen Druck geht hervor, daß der Verlag die Absicht hat, ein Standardwerk hervorzubringen, das den Anforderungen die man heute an eine solche Publikation stellt, gerecht werden soll. Das scheint auch voll und ganz gelungen zu sein. Die naturwissenschaftlichen und technischen Sparten haben entsprechend ihrer enormen Entwicklung eine besonders detaillierte Behandlung erfahren und spiegeln den heutigen Stand in prägnanten Erklärungen und Ausführungen wider. Dabei sind die Geisteswissenschaften nicht zu kurz gekommen. Wo es um geschichtliche Darbietungen geht, sind die neuesten Einsichten vermittelt und in der Literaturangabe die modernsten Autoren vermerkt. So finden wir z. B. unter Bernhard v. Clairveaux F. Heer, Aufgang Europas (1949) und dazu die souveräne Kritik von O. Köhler, Zur Diskussion des mittelalterlichen Bildes: Wort und Wahrheit 7 (1951). Die Bebilderung mutet fast verschwenderisch an. Zahlreiche Porträts beleben den Band; Kunstdarstellungen vermitteln mehr, als Worte es können, Stil und Eigenart der besprochenen Maler und Bildhauer; Tierrassen und Fruchtsorten entgehen überhaupt dem genauen Zugriff des Wortes, während eine Abbildung alles klarmachen kann, was klarzumachen ist. Dasselbe gilt auch von Maschinen und technischen Geräten, die, falls in Fachausdrücken beschrieben, den Laien völlig im Dunkeln lassen, während eine schematische Zeichnung ihn mit den Einzelheiten und entsprechenden Benennungen schnell vertraut macht. Als eine Neuerung sind die sogenannten „Schaubilder" anzusehen. Wir finden sie im I. Bd. unter den Stichwörtern „Auge", „Bad" und „Baum". Sie sind ein Versuch, ein materielles Ding oder Tun auch in seiner gesamten Symbolkraft zu erfassen, mag diese sich auf den irdischen oder auch auf den transzendenten Bezirk erstrecken. In einer Zeit, die kraft ihres materiellen Fortschrittes mehr und mehr der „Entmagisierung" zutreibt und das Verständnis für Symbol und Seinsanalogie verliert, sind derartige Versuche zu begrüßen. Denn sie rufen dem Menschen die unsichtbaren Tatsachen ins Gedächtnis und erhalten ihm die Nachdenklichkeit. Man kann dem Verlag Herder nur Glück wünschen zu dem kühnen Unternehmen, das Riesenmaterial des heutigen Wissens uns in solch zuverlässiger und vorbildlicher Gestaltung zugänglich zu machen. *G.*

Moral- und Pastoraltheologie

Franciscus de Victoria, De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros Relectiones. Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung hrsg. von Walter Schätzel. Einleitung von Paul Hadrossek. (Die Klassiker des Völkerrechts 2.) Gr.-8° (XXX u. 178 S.). Tübingen 1952, Mohr. DM 15.60, geb. DM 18.60. — Durch Höffners Untersuchung „Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter" ist Victoria als „Vorkämpfer der Menschenwürde und Begründer der Völkerrechtswissenschaft" aufs neue ins helle Licht getreten. Die wichtigste Quelle für diese Bedeutung Victorias ist seine Doppelrelectio „De Indis et jure belli" von 1539. (Relectiones nannte man damals an den spanischen Universitäten sorgfältig ausgeführte Vorlesungen, die die Professoren meist gegen Ende des Lehrjahres über einen besonders schwierigen Gegenstand ihres Kurses oder über aktuelle Themen zu halten hatten.) Deshalb muß man Schätzel dankbar sein, daß er das Werk Victorias — auf Grotius hat es entscheidenden Einfluß ausgeübt — im lateinischen Text neu und mit deutscher Übersetzung heraus-

gegeben und dadurch einem weiteren Kreise zugänglich gemacht hat. Dem Texte hat Hadrossek eine gediegene Einleitung über Leben, Werk und die wissenschaftliche Stellung Victorias vorausgeschickt. Victoria galt als mahnendes Gewissen seiner Zeit. Sein Interesse galt in erster Linie den moraltheologischen Fragen, die die spanische Kolonialpolitik an die Theologie herantrug. Hier war es zunächst die Frage nach der Berechtigung der Spanier, in die Länder jenseits des Ozeans zu ziehen und sich dort niederzulassen bzw. sie zu erobern; daran schloß sich von selbst die Frage nach dem Recht, diese Völker zu bekriegen, und vorausgehend die Frage nach der Berechtigung des Krieges überhaupt. Victoria lebt noch in den Gedankengängen des überkommenen harten Kriegsrechtes. Aber er hat es gemildert und vertritt in bezug auf die Kriegführung Anschauungen, die gerade heute nach dem zweiten Weltkrieg von aktuellem Interesse sind; die Regeln dafür faßt er in seiner Untersuchung *de jure belli* in die drei Canones zusammen (S. 170): 1. Der Fürst soll womöglich mit allen Menschen Frieden halten; nur gezwungen und wider Willen darf er zum Kriege greifen. 2. Ist der Krieg schon einmal aus gerechten Gründen entbrannt, darf er ihn nicht zum Zwecke der Vernichtung eines Volkes führen, sondern nur, um sein Recht durchzusetzen und das Vaterland zu verteidigen und damit aus dem Kriege der Friede und die Sicherheit erstehe. 3. Ist der Sieg errungen und der Krieg zu Ende, muß man den Sieg mit Mäßigung und christlicher Bescheidenheit ausnützen. Der Sieger soll sich als Richter betrachten, der zu Gericht sitzt zwischen zwei Staaten, von denen der eine in seinem Rechte verletzt ist, der andere aber der Rechtsbrecher ist. Er darf also nicht Kläger sein, sondern muß als Richter Recht sprechen, um dem verletzten Staate Genugtuung zu verschaffen, aber mit möglichst wenig Schaden und Unheil für den schuldigen Staat; nur die Schuldigen sind nach Maßgabe zu bestrafen. Und das hauptsächlich deshalb, weil für gewöhnlich unter den christlichen Völkern die ganze Schuld bei ihren Fürsten liegt; denn die Untertanen kämpfen für ihre Fürsten im guten Glauben und es ist höchst unbillig, wenn der Dichter klagen muß: *quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.* — Der lateinische Text ist in klarer, übersichtlicher Anordnung gedruckt. Die deutsche Übersetzung aber, vor allem der ersten Relectio, müßte bei einer neuen Auflage zum großen Teil neu, nämlich aus der Denk- und Ausdrucksweise der Scholastik heraus, bearbeitet werden. So wie sie jetzt vorliegt, entspricht sie in vielem nicht dem lateinischen Text. Schon die ersten Zeilen zeigen es. Man vergleiche: S. 2, latein. Text: *Dubius in rebus, ut sit tutus in conscientia, quomodo debeat consulere illos, a quos spectat haec docere. Dubius in rebus, post consultationem rei dubiae, debet sequi id, quod diffinitum fuerit a sapientibus, alias non erit tutus.* Übersetzung: „Wie kann man in zweifelhaften Sachen mit gutem Gewissen jemanden beraten, der darüber zu belehren ist? — Man muß in zweifelhaften Sachen, wenn man nach Prüfung des Zweifels sicher sein will, dem folgen, was von den Weisen erklärt ist." Es müßte heißen: Wer in Gewissenssachen im Zweifel ist, muß, um ein sicheres Gewissen zu bekommen, Fachleute befragen; und nachdem er diese befragt hat, muß er sich nach dem richten, was diese entschieden haben; sonst kann er in seinem Gewissen nicht sicher sein. — Einige andere Beispiele: S. 24 spricht Victoria ausführlich über die Pflicht, in Zweifelfällen sich den Kundigen Rat zu holen; bei deren Bescheid könne man sich beruhigen. Und dann sagt er: *Hoc est notum, quia facit, quod in se est, et sic ignorantia est invincibilis.* Übersetzung: „Dies wird anerkannt, weil er das tut, was ihm die innere Stimme sagt. So ist die Unwissenheit unüberwindlich." Sollte heißen: ... denn der betreffende tut, was ihm möglich ist; und deshalb ist (falls er dennoch das Falsche tut) seine Unwissenheit eine unüberwindliche. — S. 34 n. 7 geht es um die Frage, ob die Barbaren wirkliche Eigentümer ihrer Sachen sind.

Einige Autoren leugnen das; Victoria stimmt ihnen nicht bei, und stellt dann die Frage: *Utrum saltem ratione infidelitatis perdatur dominium. Et videtur quod sic, quia haeretici non habent dominium.* Übersetzung: (Es bleibt die Frage,) „ob etwa aus dem Grunde des Unglaubens das Eigentum verloren wird. Es hat den Anschein, daß die Häretiker kein Eigentum haben". Sollte heißen: Es scheint so zu sein; denn auch die Häretiker haben kein Eigentum (um so weniger die Heiden). — S. 36 n. 9 im Schlußsatz: *Leges obligant in foro conscientiae.* Übersetzung: „In Gewissensfragen sind die Gesetze bindend." Sollte heißen: Die Gesetze verpflichten im Gewissen. — S. 42 Z. 3: *Et licet disputatio videatur de nomine, certe hoc est valde improprie loqui et praeter communem modum loquendi tribuere dominium irrationabilibus* ist übersetzt: „Es scheint dies ein Streit um Worte zu sein; es ist recht unangebracht, so zu sprechen, und es liegt außerhalb der gewöhnlichen Art, Schlüsse zu ziehen, wenn man den unvernünftigen Kreaturen ein Eigentum zuweist." Sollte lauten: Und scheint es auch nur ein Streit ums Wort zu sein, so heißt es doch in einem recht uneigentlichen Sinne sprechen und abweichend von der gewöhnlichen Ausdrucksweise, wenn man unvernünftigen Wesen ein Eigentum zuweist. — Diese wenigen Beispiele (man könnte sie nach Belieben vermehren) mögen genügen, daß das Verlangen nach einer Revision der Übersetzung nicht ungerechtfertigt ist. *J. Miller S. J.*

Werner Schöllgen, Ohne mich! ... Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus. 8° (202 S.). Graz-Salzburg-Wien 1951, Anton Pustet. S 32.70. — In diesem Buche geht es um die Frage, welche Mittel und Wege am besten zum Ziele eines menschenwürdigen Friedens hinführen können. Solcher Art ist nicht der vulgäre, radikale Pazifismus, der sich mit bloßer Gesinnungsethik begnügt (Einleitung: Gesinnungsethik oder Verantwortungsethik?), gegen den Krieg in nihilistischer Passivität protestiert und sich dafür ganz mit Unrecht auf die Hl. Schrift beruft. Weder das AT noch das NT verurteilen den gerechten Krieg. Schöllgen weist dies überzeugend nach (Kap. IV und V: Die Ethik des AT und der Pazifismus; Die Ethik des NT und der Pazifismus). Der vulgäre Pazifismus hat kein Verständnis für die rangmäßige Vorgeordnetheit des *bonum commune* (Kap. III: Der Pazifismus und die Rangordnung der Werte); er verkennt den durchaus relativen Wert des Am-Leben-Bleibens als Vitalgutes (S. 90); verkennt auch die wahre Natur des Menschen, die es zur Betätigung der Vitalwerte drängt; er ist wirklichkeitsfremd (Kap. VII: Die innere Schwäche des Pazifismus). — Der Friede kann nur durch aufbauende Friedenspädagogik erarbeitet werden, die ihre Aufgabe auch darin sehen muß, die vitalen Kampfkräfte des Menschen zu sublimieren, z. B. im Sport (S. 24. 45) und auf positive geistige Leistungen umzuerziehen. Aber „der Geist kann nur leben, wenn eine Mauer aus Macht und Gewalt sich schirmend um ihn legt, wenn sie einen innerlich befriedeten, heiligen Bezirk geistiger Freiheit schafft und sichert" (S. 59). Deshalb ist Verteidigungsbereitschaft unerläßlich und im Falle eines Angriffes in schwerster Bedrohung Verteidigung auch geboten. — In der Frage nach dem gerechten Kriege weist Sch. auf die Lehre der Scholastik hin; den weiteren Fragen über die sittliche Wertung des modernen Krieges und der modernen Waffen geht er nicht näher nach. Sein Hauptanliegen ist ja die Zurückweisung des utopischen Pazifismus und die Arbeit für einen echten realistischen Pazifismus. Seine Thesen erläutert er treffend aus Anthropologie, Soziologie und Psychologie. Es sind vielfach Gesichtspunkte, die bisher in der diesbezüglichen Literatur weniger aufgeschienen sind, die aber nicht übersehen werden dürfen, wenn anders eine Verständigung in der Frage um Krieg und Friede erzielt werden soll. Das Buch wirkt in gewisser Hinsicht ernüchternd, aber klärend; es fördert die Diskussion, und vor allem: es wirbt für eine stille, zähe, Schritt für Schritt vorangehende, aber deshalb erfolgversprechende Friedenspädagogik. *M.*

Walther Bienert, Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments. 8° (128 S.). Stuttgart 1952, Evang. Verlagswerk. DM 6.70. — Nach einem Einleitungskapitel über „Krieg und Kreuz" spricht der Verf. in vier Teilen vom Krieg im Sprachgebrauch des NT, über den Ursprung und das Wesen des Krieges, über das Verhalten der Gläubigen zum Krieg und zum kriegführenden Staat, immer auf Grund der Lehre des NT. Aus einer Unzahl von Schriftstellen (das Verzeichnis füllt allein sechs Seiten mit Doppelspalten) leitet er 38 Thesen über den Krieg ab, in denen er sich im allgemeinen mit den Grundsätzen der kath. Moraltheologie trifft, so in der Verurteilung des Angriffskrieges (Th. 29: Kein Staat darf einen Krieg machen, S. 89), in der Billigung des Verteidigungskrieges und der notwendigen Rüstung (Th. 30: Jeder Staat ist vor Gott verpflichtet, einen kriegerischen Angriff gegen sich mit Gewalt abzuwehren, soweit seine Macht dazu ausreicht, S. 93; Th. 31: Jeder Staat hat sich im Rahmen der gegen ihn gerichteten kriegerischen Bedrohung und im Rahmen seines militärischen Potentials gegen einen Angriff auf einen Verteidigungskrieg vorzubereiten, S. 94). Deshalb habe der Christ dem NT zufolge seinem Staate im Verteidigungskriege auch durch Kriegsdienst Gehorsam zu leisten (Th. 32, S. 99). Die Entscheidung aber darüber, ob ein Angriffskrieg oder ein Verteidigungskrieg vorliegt, habe der Christ in seinem eigenen Gewissen zu treffen (Th. 34, S. 105); bei unsicherem Gewissen soll der Christ der ihn zum Kriegsdienst zwingenden Obrigkeit gehorchen (Th. 33, S. 108). — Es fragt sich nur, ob sich diese Thesen alle so klar aus dem NT ergeben, wie es der Verf. darstellt. *M.*

Heinrich Kreutzberg, Franz Reinisch, ein Martyrer unserer Zeit. 8° (186 S.). Limburg 1952, Lahn-Verlag. Geb. DM 6.80. — Leben und Sterben eines Pallottinerpaters, der als treuer Tiroler und Österreicher Hitler nicht als seine rechtmäßige Regierung anerkannte und deshalb nach seiner Einberufung zum Militärdienst den Fahneneid auf Hitler verweigerte und darob zum Tode verurteilt wurde. Allem Zureden von Freunden und wohlgesinnten militärischen Vorgesetzten entgegnete er, er leugne nicht, daß andere Soldaten den Eid leisten können; er aber sage sich: „Mit Vorbehalt den Eid ablegen muß ich nicht, und will ich nicht!" (S. 88); er wolle dadurch auch gegen die Verfolgung der Kirche protestieren (S. 138), dazu fühle er sich gedrängt. Von Seiten der kirchlichen Vorgesetzten scheint ein bindender Einspruch nicht erfolgt zu sein. So hatte er zu einer solchen Stellungnahme offenbar das Recht. Und dieser seiner Entscheidung blieb er treu bis zum letzten Augenblicke, da er unter dem Fallbeile starb, in Brandenburg am 21. Aug. 1942 — ein Martyrer seiner Gewissensüberzeugung. — Reinisch ging einen langen Weg voller Schwierigkeiten, die ihm einerseits sein Temperament und anderseits die gottfeindliche Zeit bereiteten, bis er heranreifte zu einer charaktervollen Größe mit dem „Antrieb ins Vollkommene", mit einer tiefen Sehnsucht nach Vollkommenheit und Heiligkeit. Er stammte aus einer urkatholischen Tiroler Familie, die Briefe, die zwischen dem Gefangenen und dem Elternhause hin und her gingen, sind ein erhebendes Zeugnis von Glaubensfreude und Glaubensinnigkeit, und so ist das Büchlein zugleich ein Apostolat für die christliche Familie. *M.*

Josef Fuchs S. J., Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin. 8° (329 S.). Köln 1949, Bachem. Geb. DM 9.20. — **Derselbe, Situation und Entscheidung.** Grundfragen christlicher Situationsethik. 8° (168 S.). Frankfurt a. M. 1952, Knecht. Geb. DM 6.50. — Zwei Werke des Frankfurter Moraltheologen, die sich durch die Aktualität der behandelten Probleme, durch tiefgehende Analysen und straffe Gedankenführung auszeichnen und der Wissenschaft und dem Leben zugleich dienen. Das erste Werk ist eine erstmalige Darstellung der Sexual-

ethik des hl. Thomas. Der Aquinate selbst hat seine Aussagen nicht in einem System dargeboten. Sie finden sich nur zerstreut in seinen verschiedenen Schriften. Fuchs hat es verstanden, ihren Inhalt zu durchleuchten, ihren Zusammenhang zu sehen und herauszuarbeiten und als geschlossenes System in einer umfassenden Zusammenschau sichtbar zu machen, dabei die Gedankenarbeit des hl. Thomas immer auch in ihrer Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Vorgängern und Zeitgenossen wertend. Die Sexualethik des Aquinaten blieb maßgebend die folgenden Jahrhunderte hindurch und ist es in ihren tragenden Prinzipien auch heute noch. Um so wichtiger ist es, diese ihre Überzeitlichkeit klar zu sehen und das bloß Zeitbedingte davon zu scheiden, und zu erkennen, wo die heutige Auseinandersetzung an Thomas anknüpfen kann und muß. Und auch dafür gibt die vorliegende Arbeit eine zuverlässige Hilfe. Thomas hat sich bemüht, zu einer dem wahren Menschenbilde entsprechenden Sicht und Wertung des Geschlechtlichen zu kommen (I. Teil: Der Mensch und das Geschlechtliche). Er lehnt die Tradition von der Sündhaftigkeit jeglichen Geschlechtsaktes ab und verteidigt die Gutheit des Geschlechtlichen und auch der Lust und der Begierlichkeit an sich, und darin wurde er wegweisend. Aber er sieht doch noch im Geschlechtlichen zu sehr das Animalische und zu wenig das spezifisch Menschliche. Er weist wohl die Auffassung zurück, die Erbsünde liege in der Begierlichkeit; aber er nimmt noch eine zu enge Verbindung zwischen Erbsünde und Begierlichkeit an. Daher ist ihm auch die Keuschheit „die schönste Tugend", weil sie den Menschen in einer vorzüglichen Weise als geistiges Wesen erweist, und deshalb neigt er auch dazu, den Menschen, wie er eigentlich sein sollte, im jungfräulichen Menschen zu sehen. Die besondere Stärke der thomasischen Systematik zeigt sich in der materialen Ethik (II. Teil: Die materiale Ordnung der Geschlechtlichkeit). Auf den naturrechtlichen Wegen eines Aristoteles und der Stoa begründet Thomas vom Zwecke des Geschlechtlichen her die Grundnormen des Geschlechtslebens: den *debitus modus* und *ordo* mit den beiden Hauptgeboten: Schutz der Zeugung und Schutz der Erziehung, die er dann auch theologisch erläutert. Von daher schreitet er weiter zu seiner Lehre über Pflicht und Rechte des ehelichen Verkehres, über die nötige Absicht, über die Lust ohne Tat. In seinen Aufstellungen hat sich Thomas an die Bibel und noch weit mehr an die philosophisch-theologische Tradition gehalten, vor allem an Aristoteles und ganz entscheidend an den hl. Augustinus (III. Teil: Autorität und Tradition in der Sexualethik des hl. Thomas). Aber in vielem, in erster Linie in der Wertung des Geschlechtlichen hat er sich vom Pessimismus eines Augustinus losgelöst; doch ist es ihm nicht gelungen, sich der Augustinischen Strenge ganz zu entziehen. Dies zeigt sich u. a. in der Überbetonung der „Übel" des Geschlechtlichen, besonders der Benommenheit des Geistes durch die Sexuallust; ferner in der Lehre, daß der Eheverkehr nur bei aktuell auf Nachkommenschaft oder Pflichtleistung gehender Absicht völlig sündenfrei sei; auch in der Androzentrik mit der Minderbewertung der Frau. Freilich spielen hier auch die irrigen biologischen Anschauungen seiner Zeit, die Thomas teilt, mit. Zu bemerken ist jedoch, daß seine aufbauende materiale Sexualethik von diesen naturwissenschaftlichen Auffassungen völlig abstrahiert. — An der Arbeit von Fuchs ist noch besonders wertvoll, daß sie die thomasische Sexualethik immer bewußt als Grundlage der traditionellen katholischen Sexualethik darlegt. So fördert sie auch Verständnis und Lösung von Fragen, die die heutige Diskussion beschäftigen wie die Frage über den Zweck der Ehe (darüber spricht noch ausführlich ein Ergänzungskapitel am Schlusse). Das Buch von Fuchs verlangt ein ernstes Sichhineinarbeiten. Aber dann macht es zugleich vertraut mit der Denk- und Ausdrucksweise des hl. Thomas (in den Anmerkungen kann der Verf. wiederholt nachweisen, wie Thomas in der neueren Literatur zur

Eheproblematik vielfach unrichtig und inadäquat interpretiert oder mißverstanden ist); im Nachvollzug der thomasischen Gedankengänge schärft sie das eigene Denken, so daß daraus nicht bloß Moralwissenschafter, sondern auch Theologiestudierende reichen Nutzen ziehen. Ein sorgfältig gearbeitetes Namen- und Sachverzeichnis erhöht noch Wert und Brauchbarkeit des Buches.

Eine neue Ethik hat gemeint, in besonderen Situationen sich gegen die allgemeinen Sittennormen entscheiden zu dürfen, eine Interpretation des Einzelgewissens, gegen die sich Pius XII. in seinen Ansprachen über die „neue Moral" wandte. Fuchs geht in seinem zweiten Werke dem Anliegen der Situationsethik nach und scheidet Richtiges von Falschem. Er zeigt die Verankerung des Sittlichen im Wesen Gottes als dem Urgrund und Urbild alles Gewordenen und alles Sollens auf und daraus die Allgemeingültigkeit des natürlichen Sittengesetzes auch in der konkreten Wirklichkeit, und im weiteren die verschiedenen Einstellungen und Wege zu echter Gewissensentscheidung. Die einzelnen Kapitel (Situation und Verantwortung; Naturgesetzliche Bindung; „Gesetz"; Ordnung; Der Wille Gottes; „Schöpferische" Liebe; Das Gewissen; Klugheit, Entscheidung) enthalten viel mehr, als die Überschriften andeuten. All die Fragen der Ethik, die heute im Gespräch zwischen Freunden, in der öffentlichen Auseinandersetzung und in der wissenschaftlichen Diskussion erörtert werden wie Naturrecht und positives Gesetz, Individuum und Gemeinschaft, Pönalgesetz, Epikie, Kasuistik, Gehorsam, private Offenbarung, Eingebung des Hl. Geistes, Kriegsdienstverweigerung, Ehemoral, Führung Gottes, Werke der Übergebühr, Berufswahl, irriges Gewissen, kirchliche Gesinnung usw. werden hier im Zusammenhang mit der gottgewollten Ordnung des Wirklichen sichtbar. Literaturhinweise zu den einzelnen Abschnitten am Schlusse des Buches bieten Anregung für weiteres Studium. So ist das Buch gleich wertvoll für den Theologen wie für den Laien, für die Seelenführung wie für die persönliche Lebensgestaltung im Geiste Christi. *M.*

Josef Hemlein, Bernard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmatik (Freiburger Theol. Studien 65), 8° (XIX u. 273 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 12.—. — Es ist tatsächlich beinahe rätselhaft, wie Galura, um 1800 führender Katechetiker in Vorderösterreich mit einer literarischen Lebensarbeit, die einige Dutzend Bände umfaßt, zum Teil mit mehreren Auflagen, und dann noch 1829—1856 Fürstbischof von Brixen, neben seinen Zeitgenossen Sailer, Overberg, Hirscher fast ganz in Vergessenheit geraten konnte, nicht zuletzt auch in der von ihm geleiteten Diözese. H. hat mit großem Fleiß Galuras literarischen Nachlaß gesammelt bis in die kleinsten Broschüren und die gedruckten Predigten hinein, zusammen 77 Nummern umfassend, und legt uns hier eine sorgfältige Analyse der wichtigeren Schriften (S. 35—69) und eine darauf aufbauende Charakteristik seiner katechetisch-homiletischen Grundsätze (70—131) vor, um dann noch die praktischen Auswirkungen seiner Arbeit (132—178), die für seine geschichtliche Stunde bedeutsamen Ideen (179—209) und die Frage ihres Fortwirkens (210—230) zu erörtern. Galura gehört in die Reihe jener Theologen, die die pädagogischen Erkenntnisse der Aufklärungszeit in sich aufgenommen haben, sie aber im Sinne der katholischen Lehre zu berichtigen suchten. Letzteres freilich ist Galura nicht auf der ganzen Linie gelungen. Er weiß zwar die „sokratische Methode" auf ihr rechtes Maß zurückzuführen und macht daraus eine „christliche Methode", die der Offenbarung Rechnung trägt (83), aber sein ererbter Widerwille gegen alle Scholastik war so groß, daß seine Darstellung in verhängnisvoller Weise der begrifflichen Klarheit entbehrt und leicht in Naturalistische und bloß Moralische absinkt — Gnade kennt er fast nur als ethische Heiligung (166f) — ein Mangel, der durch seine Begeisterung für die Hl. Schrift und für die (sehr vag gefaßte) Zentralidee vom „Reiche Gottes"

nicht kompensiert werden konnte. Hier dürfte denn auch der Grund liegen, weshalb Galuras Name rasch von der Welle der Restauration überspült wurde, und daß der wirkliche Beitrag zur Erneuerung des Kerygmas (man sieht es ungern, daß H. unter Kerygmatik auch die formal-methodische Fragestellung für Predigt und Katechese mitversteht) schließlich gering blieb. Doch verdient er als Vorläufer sowohl der Münchner katechetischen Methode wie übrigens auch der liturgischen Bewegung (167ff) mit Ehren genannt zu werden. Sodann dürfen wir auf österreichischem Boden zwei Tatsachen festhalten, die H. nur im Vorübergehen vermerkt und wohl in dem angekündigten Lebensbild stärker hervorheben wird: die seit 1856 geltende Studienordnung der Priesterseminarien geht in der Hauptsache auf Galura zurück (181f), und Galura hat als Bischof Männer an sein Priesterseminar gezogen, die später als Bischöfe Großes gewirkt haben: Gasser, Rudigier, Feßler, Aichner (19). *J. A. Jungmann S. J.*

Balthasar Fischer, Was nicht im Katechismus stand. Fünfzig Christenlehren über die Liturgie der Kirche. 8° (163 S.). Trier 1952, Paulinus-Verlag DM 5.40, geb. DM 7.40. — Eines jener Bücher, deren wir so viele brauchten und so wenige haben; denn offenbar tut uns neben der reichbesetzten Tafel für den Gebildeten die gediegene religiöse Literatur für die breiten Kreise des Volkes bitter not. F.s „Christenlehren" oder Sonntagslesungen handeln über liturgische Kleinigkeiten, die der Christ aus Gewohnheit gedankenlos hinnimmt (wie den Hahn auf dem Kirchturm, das Falten der Hände, das Stehen beim sonntäglichen Englischen Gruß, das „Wir" des Meßbuches, das Salz bei der Taufe usw.) und die doch für das religiöse Leben von großer Wichtigkeit sind, weil sie ihm Form und Stütze geben. Das Buch ist geschrieben aus der vollen Stoffbeherrschung des Fachmannes und doch in einer schlichten, bald schelmisch neckenden, bald ernst mahnenden, aber immer bildhaften und gemütvollen Sprache, wie sie wohl auch im technischen Zeitalter dem einfachen, unverbogenen Menschen wohltut. Manchmal ist die Antwort auf das „Warum", mit dem die Überschrift eines jeden der 50 Kapitel beginnt (z. B. bei der Frage: Warum müssen bei der Messe am Altar Kerzen brennen?), nicht aus dem Wissen des Liturgiehistorikers geschöpft, sondern getreu dem Grundsatz, den der Verf. auch theoretisch vertreten hat („Liturgiegeschichte und Verkündigung": Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg 1950, 1—13), wird in „organischem Weiterdenken" eine sekundäre Deutung vorgetragen, weil die primäre (im genannten Fall: das Licht als Ehrengeleit von Würdenträgern) zu weit entfernt liegt und darum nicht mehr der Erhellung der Formen zu dienen vermag. *J.*

Heinrich Faßbinder, Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus. Eine Darstellung katholischen Glaubens und Lebens. 8° (359 S.). Trier 1952, Paulinus-Verlag. Geb. DM 11.20. — Diese Darstellung der christlichen Lehre des um die Bibelkatechese verdienten Verf. zeichnet sich aus durch ihre christologische Geschlossenheit, die dadurch erreicht wird, daß dem Aufbau Jo 16, 28 zugrundegelegt wird, das Wort vom Weg des Herrn, der vom Vater kommt und zurückkehrt zum Vater. In einfacher, klarer Sprache, die öfter durch gutgewählte Zitate belebt ist, werden alle wichtigeren Punkte der Glaubens- und Sittenlehre durchgegangen und gerade durch den heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie erscheinen, in das rechte, das Verständnis erleichternde Licht gerückt. Immerhin fehlt es auch nicht an Stellen, an denen man noch ungeschmolzenen Schollen einer mehr addierenden Darstellungsweise zu begegnen glaubt. Das gilt einigermaßen auch vom Aufbau, wo das die Sittenlehre umreißende Kapitel „Die Nachfolge Christi in seinem Reiche" demjenigen von der „Lebensvermittlung im Reiche Christi" vorausgeht. Auch vom einleitenden Abschnitt

über Glaube und Glaubensquellen hätte das meiste ebenso gut bei der Lei… von der Kirche seinen Platz finden können. Doch ist das Buch auch so ein treff… licher Volkskatechismus geworden, der sicher viel Nutzen stiften wird. J.

Ludwig Esch S. J., Neue Lebensgestaltung in Christus. Wege des jung… Menschen zu innerer Größe. Gr.-8° (294 S.). Würzburg 1952, Arena-Verlag. Man kann dieses Buch des hochverdienten Jugendseelsorgers vielleicht charak… terisieren, indem man es neben die „Gedanken und Ratschläge gebildete… Jünglingen zur Beherzigung" von P. Adolph v. Doß stellt, die seit hunde… Jahren 29 Auflagen erlebt haben und für ungezählte eine Quelle des Segens… geworden sind. Es hat mit diesem Buche den angesprochenen Leserkreis, d… Zielsetzung und auch den Stufengang der religiösen Führung ungefähr gemei… Aber es offenbart sich ihm gegenüber auf den ersten Blick auch der Unterschie… zweier Zeitalter. Schon im Buchtitel kommt dies zum Ausdruck: eine auf Christ… hin geordnete Frömmigkeit, die sich vor allem aus Schriftlesung und Liturgie… nährt, gibt dem Buche von E. das Gepräge. Auch wird hier viel unmittelbar… das konkrete Leben aufgegriffen. Auf den ersten Seiten schon ist von Sport… und Technik die Rede, Gruppenleben und Jugendkrisen, die Spannung zwische… den Generationen und die Erschütterungen der Reifungsjahre spielen immer… wieder in die Darlegungen der aszetischen Führung hinein, die den Kenner de… heutigen Jugendseele verraten. Anderseits sind die Bausteine nicht so sorg… fältig zurechtgehauen und zusammengefügt wie in jenem älteren Werk. Man… spürt immer wieder den Fluß der lebendigen Rede und manchmal auch den… kühnen Sprung eines feurigen Temperaments, aus dem die Kapitel erwachse… sind. Alles in allem: das Buch wird das segensreiche Wirken des ergrauten… Jugendfreundes auch für die nachkommende Generation noch fruchtbar werden… lassen. J.

Heinrich Jansen Cron, Ehe und Familie durch Christus. Kl.-9° (64 S.… Heidelberg 1952, Kerle. DM 2.40. — Die Schrift zeigt das Hochbild der christ… lichen Ehe auf: das Mysterium der Ehe von Gott her; die Familie von der… Kirche her; Ehe und Familie im Verhältnis zur Jungfräulichkeit — in einer… Art, wohl geeignet, die christlichen Aufbaukräfte, die heute der Ehe im Gesamt… bewußtsein fremd geworden sind, wieder wirksam werden zu lassen.

J. Miller S. J.

Lexikon des katholischen Lebens. Herausgegeben von Erzbischof Wendelin… Rauch. Unter Schriftleitung von Jak. Hommes. Mit 16 Bildseiten und… 8 schemat. Übersichten. Lex.-8° (XVI S. u. 1354 Spalten). Freiburg i. Br. 1952… Herder. Geb. DM 42.—. — Bewältigung der Gegenwartsprobleme aus christ… lichem Gewissen und im *Sentire cum Ecclesia* muß in unserer Zeit der vordringen… den Säkularisierung des öffentlichen und privaten Lebens ein Hauptziel der… Jugend- und Erwachsenenbildung und ein ernstes Anliegen jedes verantwortungs… bewußten Christen sein. Das neue Lexikon will dafür sichere Wegweisung… bieten. Mit seinen über 800 Artikeln umgreift es das ganze heutige katholische… Leben, sagt, was ist und was sein soll, dient dem Wissen wie dem Gewissen… Priester und Laien, Lehrer und Schüler, Schriftsteller und Redner werden es… schon nach kurzer Benützung als unentbehrlich bezeichnen. Es hat besondere… Vorzüge: Die einzelnen Artikel mit ihrer gedrängten Zusammenfassung des… Wesentlichen, der deutlichen Herausstellung der Fragepunkte und der klaren… abgewogenen Antwort vermitteln rasche Orientierung; die Verweisungen auf… angrenzende Fragen und auf die Sachübersicht, die dem Lexikon als Inhalts… verzeichnis vorausgeschickt ist (z. B. I. Glaube und Weltanschauung; III. Die… hl. Kirche; IV. Christliches Leben; VIII. Recht, Staat, Soziale Frage) bahnen… den Weg in die Zusammenhänge der großen Problemkreise, und Leitzahlen und

andere Stützen erleichtern noch solches Studium. Literaturübersichten am Schlusse der einzelnen Artikel und eine allgemeine Literaturzusammenstellung am Ende des Werkes vervollständigen diese Hilfe. Als Beispiel für die Art der Behandlung sei das erste Stichwort herausgegriffen: Abendland. Der Artikel bringt in Kürze Begriff, Entstehung, Entwicklung, Gestaltung, Ideale, Segnungen des Abendlandes; spricht von dessen Bedrohung in der Neuzeit und vom erwachenden Gefühl der Verpflichtung ihm gegenüber; zahlreiche Hinweise führen in die mittelalterliche Geschichte, in die Zusammenhänge mit dem Germanentum, dem Papsttum, dem Kaisertum, mit den Kreuzzügen, in die Gefährdung von seiten der modernen technischen Kultur usw. Die gleiche Universalität findet man bei anderen Stichwörtern wie Ehe, Familie, fakultative Sterilität, Medizin, Krieg, Pfarrei, Vorsehung usw. Mit Recht hat man das Werk schon eine „Spitzenleistung nicht nur in der lexikographischen Technik, sondern auch in der geistigen Bewältigung der Sachprobleme", eine „moderne Summa der christlichen Bildung" genannt. *M.*

Kirchenrecht

Albert Heintz, Die Anfänge des Landdekanates im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier (Trierer Theologische Studien 3). 8° (XVI u. 103 S.). Trier 1951, Paulinus-Verlag. — Um eine Geschichte der kirchlichen Institutionen schreiben zu können, müssen ihr Einzeluntersuchungen vorausgehen, die eine genauere Kenntnis der Vergangenheit vermitteln und als Bausteine zu einem gesicherten Ganzen zusammengefügt werden können. Wann sind die Anfänge des Landdekanates festzusetzen, und aus welchem Institut haben sie sich entwickelt? Eine Streitfrage unter den Fachgelehrten. Für Trier, das stets eine Vermittlerrolle zwischen West- und Ostfranken innehatte, diese Frage zu lösen, ist der Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Der Verfasser faßt das Ergebnis seiner Untersuchung in folgenden Punkten zusammen: 1. Mit der Nennung der *decani* im Visitationshandbuch Reginos von Prüm, in dem südostfränkischen Bischofskapitulare des 9. Jh., in der Vita Udalrici und im Dekret Burchards von Worms haben wir unzweifelhafte und unzweideutige Zeugnisse für die Existenz einer karolingischen Landdekanatsverfassung in ostfränkischen Bistümern. Die Dekanatsverfassung um 900 in Trier ist möglich. 2. Es gibt zwar keinen überzeugenden Beweis, aber doch starke Gründe für die Auffassung, daß die bei Regino von Prüm und in den Capitula Rotgers genannten *archipresbyteri* nichts anderes sind, als die von Hinkmar von Reims dargestellten, damals schon im westfränkischen Norden und später auch in Trier eingeführten *decani*. 3. Die engen Beziehungen zwischen Reims und Trier, die unbestreitbaren westfränkischen Einflüsse auf Trier im 9. Jh. und, in Verbindung mit dem Zeugnis der Schriften Hinkmars von Reims und Reginos von Prüm, die Geschichte der Gebetsverbrüderungen machen die Existenz einer karolingischen Dekanatsverfassung um diese Zeit in Trier sehr wahrscheinlich. 4. Nach westfränkischem Muster wurde im 9. Jh. das Amt des Landdechanten eingeführt, nach südfranzösischem Vorbild der Titel des *archipresbyter* oder bischöflichen *minister* beibehalten, aber später, gegen Ende des 11. Jh., setzte sich unter nordfranzösischem Einfluß der Titel *decanus* durch. Schon früher, wenn auch spärlich, scheint dieser Titel gebraucht worden zu sein. 5. Von Trier dürfte die Dekanatsverfassung nach anderen deutschen Bistümern vorgedrungen sein. *A. Gommenginger S. J.*

Tolérance et Communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (253 S.). Tournai-Paris 1952, Casterman. — Eine der aktuellsten Fragen ist die Stellungnahme der Katholiken gegenüber der Umwelt. Gibt es eine offizielle Lehre der Kirche und wie lautet sie? In den

Rencontres doctrinales de La Sarte (Okt. 1951) wurde diese Frage eingeh
untersucht. Das zu besprechende Buch bringt die dort gehaltenen Refera
Nach den Vorträgen über die politische und religiöse Gespaltenheit der heute
Welt stellt Cerfaux im NT zwei einander scheinbar entgegengesetzte Pr
zipien fest: Einerseits Abbruch aller Verbindung mit den Ungläubigen u
Auszug aus der Welt, anderseits: „Lehret alle Völker!" In den historis
Betrachtungen behandelt u. a. Aubert die Haltung des kirchlichen Le
amtes im 19. Jh. gegenüber dem Liberalismus. Für Gregor XVI. und Pius I
ist die Toleranz nur eine Notlösung, eine „Hypothese". Leo XIII. vert
zwar dieselbe Haltung, stellt aber neben die Hypothese die These, das Prin
wobei er freilich zugibt, daß die These schwer zu verwirklichen ist. Abschlie
bemerkt der Referent: These und Hypothese sind nur die historisch bedi
Auffassung einer gegebenen Situation. Ein weiterer Abschnitt bringt den V
such einer theoretischen Formulierung. Nach Dondeyne fördert die Relig
als Moral den subjektiven Fortschritt, ohne den der materielle Fortsch
keinen Bestand hätte; darum zwar Scheidung zwischen dem Profanen und d
Sakralen, aber ohne vollständige Trennung. Für P. Léonard O. P. ist d
Glaubensakt die freie Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes; die Frei
ist darum die Voraussetzung des Glaubens. Das System des wohlbehüte
Glaubens entspricht einem Kindheitsstadium. Heute gibt es keine *einzig*
mehr im früheren Sinn, und darum kann die Verkündigung der Kirche n
mehr im Gewande der religiös-soziologischen Tradition von ehemals geschei
Unserer Zeit entspricht darum auch die staatliche Glaubensfreiheit nicht
Hypothese, sondern als allgemein gültiges Prinzip. Auf den Einwand, daß a
der Staat Gott unterworfen ist und er dies öffentlich zum Ausdruck bring
muß, antwortet er: diese Anerkennung besteht in der treuen Erfüllung se
eigenen Aufgabe mit den ihm eigenen Mitteln. Pflicht des christlichen Staa
bürgers ist es mitzuarbeiten am öffentlichen Leben en chrétiens et non com
chrétiens, damit auch der Staat an der Erlösung teilhabe. Das heißt aber n
aus dem Staat eine Vorwegnahme des Gottesreiches zu machen. P. Olivier O.
befaßt sich mit dem Problem des irrenden Gewissens. Das Gewissen ist n
Dolmetsch der verpflichtenden Normen. Gott und der Kirche (in ihrem Ber
gegenüber gibt es kein Recht auf Gewissensfreiheit. Dem Staat fehlt auf d
religiösen Gebiet jede Zuständigkeit, daher darf er sich in religiöse Gewisse
fragen nicht einmischen, solang das Naturgesetz nicht verletzt wird. Anders
ist der Zweck des Staates nicht allein das *bonum materiale*, sondern auch d
bonum morale, d. h. konkret die Gotteskindschaft. In dieser Antinomie beste
das Problem der Toleranz und die Erklärung der historischen Formen, weil m
bald das eine bald das andere betonte. Der Staat décorativement chrétien m
dem Staat vitalement chrétien weichen. Deswegen ist unsere heutige Aufgabe
Aktivierung des christlichen Bewußtseins in den einzelnen Bürgern, die da
den Staat im christlichen Sinn umgestalten unter Wahrung der Gewissensfreih
Der letzte Vortrag von P. Congar O. P. ist eine theologische Untersuchu
der Normen für eine Zusammenarbeit mit Andersgläubigen innerhalb der mens
lichen Gemeinschaften. Der kirchliche Bereich erstreckt sich nicht nur auf d
sacra, sondern umfaßt den ganzen Menschen. Wo ein echtes Streben nach Ve
edlung des Menschen ist, haben wir gemeinsamen Boden für eine Zusamm
arbeit. Die Einwirkung der Kirche hier ist nicht so sehr ein pouvoir, als ei
action. Diese kurze Wiedergabe der Hauptgedanken — und wir hoffen sie nic
verfälscht zu haben — zeigen den Reichtum an Ausblicken, Anregungen, d
dieses Buch gibt in einer umstrittenen Frage. Man vergleiche damit gewis
auch neue, Handbücher des Ius publicum ecclesiasticum, die sich begnüge
alte Auffassungen zu wiederholen, ohne auf die heutige Situation einzugeh

als ob wir im 18. oder 19. Jh. lebten. Wir haben hier einen ehrlichen — und man kann sagen: geglückten — Versuch dasselbe zu tun, was die Väter und die Theologen im Mittelalter für ihre Zeit getan haben: die ewigen, unabänderlichen Wahrheiten von ihrem menschlichen Beiwerk zu befreien und sie in einer der Zeit angepaßten Form zu verkünden. Jeder ehrliche Sucher der Wahrheit wird den Verfassern seine Dankbarkeit nicht versagen. *G.*

G. Vromant C. I. C. M., De Matrimonio. Edit. 3. emendata et aucta (Museum Lessianum sectio theol. 24). 8° (XVI u. 440 S.). Brüssel 1952, Edition Universelle (53, Rue Royale). bfr 240.—. — Das zu besprechende Werk ist so allgemein bekannt und anerkannt, daß die Besprechung sich darauf beschränken kann, die Verbesserungen und Änderungen der Neuauflage hervorzuheben. Die neuesten Entscheidungen sind selbstverständlich berücksichtigt worden und hier ist besonders auf den Appendix auf S. 87—92 hinzuweisen, die drei offizielle Dokumente des S. Officiums mit einem Kommentar des Verfassers bringt. Das erste Dokument ist eine Antwort auf eine Anfrage von Bischof Brellinger, der auf die Schwierigkeit hingewiesen hatte, das Eherecht zu beobachten unter den heutigen Verhältnissen in China wegen der weitgehenden Vernichtung der kirchlichen Hierarchie; es besagt: *matrimonia celebrata sine forma canonica et cum quovis impedimento iuris ecclesiastici, a quo Ecclesia dispensare solet, habenda esse ut valida.* Für die *matrimonia mixta* genügen die *cautiones aequipollentes* (Sylloge S. C. de Prop. Fide, a. 1939, pag. 561—566). — Das zweite Dokument ist ein Supplementum, das bestimmt: *cautiones aequipollentes tunc tantum sufficientes habendae sunt, si moraliter constat manifestatam sinceram voluntatem partis catholicae de universa prole catholice baptizanda et educanda etiam effectum habituram esse.* Diese beiden Dokumente waren schon in den „Periodica de re morali canonica liturgica" veröffentlicht worden mit einem Kommentar von P. Hürth, in dem dieser die Anwendbarkeit in anderen Ländern mit ähnlichen oder gleichen Zuständen verneinte. — Im dritten Dekret wird entschieden, daß das erste Dekret eine *interpretatio declarativa authentica legis iam latae* sei, rückwirkend gelte und auch für andere Länder. Was die *cautiones* angehe, *requiri ad solam liceitatem, non ad validitatem matrimonii, firma tamen lege naturali.* Dies gilt aber nur für China. — In n. 137 könnte vermerkt werden, daß Cappello und Creusen unter *aliud impedimentum* ein *impedimentum publicum* verstehen. Die Behauptung (S. 206), die Eheschließungsform des orientalischen Eherechts verpflichte *tantum Orientales inter se contrahentes aut cum acatholicis*, ist zu absolut; die angeführten Gründe beweisen nicht. Wie P. Hermann mit Recht betont, kann man nicht von einer *lex posterior* sprechen, sondern von einer *lex parallela.* Unbewußt schwingt beim Verf. die Überzeugung des Vorrangs des lateinischen Rechts mit, was für die Orientalen verletzend ist und gegen die Auffassung der Kirche verstößt. Warum sich Vr. den überzeugenden Ausführungen Hermanns den er zitiert, nicht angeschlossen hat, ist nicht ersichtlich. Der Ansicht (n. 261), daß die *proles sacrilega* durch die *sanatio in radice* nicht legitimiert sei, können wir nicht beipflichten. Can. 1139 sagt ausdrücklich, daß jede Ehe, die wegen eines *impedimentum ecclesiastici iuris* ungültig ist, saniert werden kann, also auch die wegen *impedimentum ordinis sacri.* Wenn die *sanatio in radice* gewährt wird, ist damit nach can. 1138 die *legitimitas prolis* gegeben. Der Hinweis auf can. 1051 ist verfehlt, denn wir haben hier zwei verschiedene Arten von *legitimatio*, die der Codex klar voneinander unterscheidet. Zu n. 284 wäre zu bemerken: Wenn die gültige Wassertaufe die Grundlage des Privilegium Paulinum ist, ist nicht einzusehen, warum die getauften Akatholiken davon ausgeschlossen sein sollen, wenn die übrigen Bedingungen erfüllt sind. Seite 106 Anm. 3 muß es heißen: vide infra n. 109, nota 1 (nicht nota 6). In n. 130, Kleindruck zweite Zeile, ist die angeführte Nummer nicht 107, sondern 108. *G.*

Ewald Kuyper O. F. M., De separatione tori, mensae et habitationis ratione adulterii iuxta Codicem iuris canonici (Collectanea Franciscana Neerlandica X,1) 8° (88 S.). Hertogenbosch 1951, Malmberg. fl 5. — . — Wenn auch in unseren Gegenden die Trennung von Tisch und Bett wegen Ehebruchs leider keine große Rolle spielt, so ist doch eine Monographie, welche diese Frage ausführlich behandelt, für eventuelle Fälle von großem Nutzen. Die Arbeit, eine Doktorthese an dem Athenaeum Antonianum in Rom, teilt den Fragenkomplex klar und übersichtlich in 5 Kapitel ein. Im ersten handelt der Verf. *de fundamento et de natura huius separationis*, im zweiten *de condicionibus (adulterium culpabile, consummatum, moraliter certum)*, im dritten *de impedimentis separationis*, die in can. 1129 angegeben sind. Im vierten *de auctoritate competente (privata, publica)*. Das fünfte Kapitel behandelt die Wirkungen der *separatio*. In den einzelnen Kapiteln werden die verschiedenen Ansichten der Autoren vor und nach dem Codex angeführt und besprochen. Eine fleißige Arbeit, die aber keine wesentlich neuen Gesichtspunkte bietet und, wie gesagt, heute mehr theoretischen Wert hat. *G.*

Heribert Schauf, Einführung in das kirchliche Strafrecht. 8° (VIII u. 328 S.). Aachen 1952, Priesterseminar. DM 9.50. — Es gibt nur wenige Monographien über das kirchliche Strafrecht in deutscher Sprache; sie haben aber den großen Vorteil, das einschlägige staatliche Strafrecht ausführlich berücksichtigen zu können und Verbindungslinien zu ziehen. Die Einführung in das kirchliche Strafrecht von Schauf macht ausgiebigen Gebrauch von dieser Möglichkeit, in den Grundlagen des Strafrechts sowohl wie im besonderen Strafrecht, und gibt dadurch dem Buch eine klar hervortretende Eigenart. Hervorzuheben ist auch das Eingehen auf Probleme des deutschen Sprachgebiets, die andere Länder nicht kennen, wie z. B. der sog. „Kirchenaustritt". Wie ist er zu bewerten, besonders wenn die Kirchensteuer der Grund dieses Schrittes ist? Hier gibt der Verf. eine wohlabgewogene Lösung. Im allgemeinen legt er ein besonderes Gewicht auf die Darstellung jener Tatbestände, die für den Seelsorger von Bedeutung sind. Aber auch der Jurist wird mit Nutzen dieses Strafrecht einsehen und studieren. Beim Kirchenbann trägt Sch. die gewöhnliche Auffassung vor, daß sie Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gläubigen sei. Wenn das Wesen des Bannes, im Gegensatz zu den anderen Zensuren, in diesem Ausschluß besteht, muß bei jeder Verhängung dieser Strafe diese Wirkung eintreten. Dagegen spricht wieder die juridische Stellung des *toleratus*. Der Lösungsversuch des Verf., hier eine nicht vollständige Exkommunikation anzunehmen, ist nicht gangbar. Denn entweder ist diese „eine und einheitliche Strafe" Ausschluß oder nicht. Entscheidet man sich für das erstere, so muß man auch die Konsequenzen daraus ziehen und darf nicht von teilweise oder ganz Ausgeschlossenen sprechen. Ebenso sind dann alle Mitgliedsrechte abzuerkennen. Weil das der Codex nicht tut, ist auch kein Ausschluß vorhanden. Ob die Neuauflage des Codex, die in Vorbereitung ist, eine Klärung bringen kann, ist fraglich. Wie die Kommentare zum Rundschreiben „Mystici Corporis Christi" zeigen, fehlt noch die dogmatische Klärung dieser Frage. *G.*

ANTENNA CRUCIS

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

IV.

DAS KREUZ ALS MASTBAUM UND ANTENNE

Zehn Jahre lang ist das Schiff der Kirche, an dessen Symbolik wir gezimmert haben, im Dock liegen geblieben. Nun ist es an der Zeit, die allegorische *ναυπηγία* wieder aufzunehmen, damit „der Beilhieb froh die Schiffsbauwerft durchdröhne", um mit Aristophanes zu sprechen[1]. Besagt ja doch schon der Gesamttitel, den wir der Aufsatzreihe gegeben haben, daß wir endlich zum Kernstück der ganzen Forschung vordringen müssen: zum Nachweis der dem antiken Christen so teuren Allegorie vom Kreuz des Herrn als dem von Mastbaum und Segelstange gebildeten Tropaion des Sieges, d. i, der ‚guten Fahrt' zum Hafen des Heils. Denn das Schiff der Kirche „trägt in seiner Mitte das Siegeszeichen gegen den Tod, das ist das Kreuz des Herrn, das sie mit sich führt", sagt Hippolyt[2]. Ohne dieses innerste Stück der christlichen Symbolik vom Schiff konnten wir ja schon die Allegorie von „Odysseus am Mastbaum" nicht verstehen, und wir versprachen schon damals eine genaue Darlegung dieses Lehrstücks[3]. Noch näher an die Mitte führte uns der Aufsatz über die Kirche als „Schiff aus Holz", und wieder versprachen wir damals die genau belegte Entfaltung der Allegorie von der Antenne des Kreuzes, da ja, gleichwie die Schiffsplanken selbst, auch der Mastbaum aus „Holz und Nägeln" zusammengefügt wird und beide also schon in ihrem technisch nautischen Entstehen auf den ans Kreuzholz angenagelten Herrn hinweisen[4]. Erst von dieser nun aufzuzeigenden Mitte aus wird die ganze, vielfältig verwirrende Welt dieser Symbolik schlicht und klar, und nur von der Mitte aus gelingt es uns, die innere Struktur, den theologischen Sinn dieser Bildwelt zu erfassen. Dem antiken Christen, der immer von der Umwelt seiner Kultur her ein seefahrender Mensch war, mußte die Prägnanz und die Treffsicherheit dieser nautischen Bilder nicht erst mühsam ausgedeutet werden. Hieronymus etwa wußte sich verstanden, wenn er das Schlagen des Kreuzzeichens einfach die „Antenne des Kreuzes" nannte[5]. Uns christlichen Nachfahren aber, die wir den Kontakt mit der antiken Kultur und damit auch den feinen Sinn für die Bedeutung der Symbole verloren haben, bleibt es nicht erspart, mühsam uns auf der Schiffswerft der Kirchenväter über Mastbaum und Antenne belehren zu lassen. Aber der Ertrag dieser Mühen ist beglückend. Erst so wird die altchristliche Theologie sozusagen

[1] Vögel 1157 (Coulon III, S. 80).
[2] De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2; S. 39, Z. 15f).
[3] ZkTh 65 (1941) S. 143, Anm. 5.
[4] ZkTh 67 (1943) S. 13.
[5] Epist. 14, 6 (CSEL 54, S. 53, Z. 1).

‚plastisch', farbig, lebensnah, genährt von der immer unausschöpflichen Frische der Symbole, hinter denen sich die Tiefen der bildlosen Lehre auftun. Kein trefflicheres Sinnzeichen konnten die Väter der Kirche wählen, wenn sie die entscheidende Heilsbedeutung des Kreuzes lehren wollten, als das Bild vom Schiff der Kirche, das in seiner Mitte den Mastbaum des Kreuzes trägt.

So beginnen wir denn unsere allegorische Naupegie von neuem. Es mag uns dabei gehen wie Gregor von Nyssa, der das Entstehen eines guten Schiffes einmal mit nautischem Wissen schildert: „Der eine zimmert den Kiel, ein anderer gibt sich Mühe, die Schiffsplanken herzurichten. Der eine baut den Bug auf, der andere das Heck. Dieser müht sich um den Mastbaum, jener um die Antenne"[6]. Den Leib unseres Kirchenschiffes haben wir früher schon errichtet. Jetzt also wollen wir uns bemühen um den Mastbaum und seine weitgespannte Rahe, an der dann die Segel flattern, in die der Geistwind fahren kann. „*Πλήρεσιν ἱστίοις*" sagten die Alten im Sprüchwort, wenn sie sagen wollten „mit aller Kraft und ganzem Herzen"[7]. Beginnen wir denn die Fahrt „mit vollen Segeln".

I.

Mastbaum und Antenne in Technik und Literatur der Antike

1. Bemühen wir uns zuerst um die technischen Kenntnisse aus der antiken Nautik vom Mastbaum und der Rahe; denn ohne sie wird uns auch die christliche Symbolik in ihrer sauberen und augenfrohen Prägnanz unverständlich bleiben. Wir gestehen dabei gerne zu, daß wir auch nach fleißigstem Studium der reichen Literatur zur antiken Nautik[8] nicht über jene technische Treffsicherheit verfügen (und sie mithin beim Leser auch nicht voraussetzen), die dem antiken Christen offenbar noch Gemeingut seiner Kultur war. Der heutige Interpret der nautischen Lehrstücke aus den Kirchenvätern bleibt irgendwie immer eine patrologische ‚Landratte'. Aber die wesentlichen Einzelheiten seien in klaren Umrissen vorgebracht, denn ohne sie würden uns die feinsten Züge in der Deutung der christlichen Kreuzallegorie unsichtbar bleiben. Was wir jetzt an technisch nautischen Vorbedingungen uns erarbeiten müssen, soll uns nur den Blick schärfen, damit wir sehen können, was der Christ bei Minucius Felix gesehen hat: „Das Zeichen des Kreuzes sehen wir ja auch wie von selbst an einem Schiff, wenn es mit prallen Segeln dahinfährt"[9]. Und *naturaliter* bedeutet hier ‚wie von selbst', dem Augenschein greifbar, in der sichtbaren Welt der uns umgebenden Kultur.

[6] Contra fatum (PG 45, 165 C).

[7] Suidas, Lexicon s. v. *ἱστίον* (Lexicographi Graeci I, 2; Leipzig 1931, S. 672).

[8] Das Verzeichnis vgl. ZkTh 66 (1942) S. 198, Anm. 11. — Die reichste Belehrung über nautische Technik und Ausdrucksweise gibt uns Pollux in seinem Onomasticon I, 82—95 (= Lexicographi Graeci IX, ed. E. Bethe, Leipzig 1900, S. 26—32).

[9] Octavius 29,8 (CSEL 2, S. 43, Z. 10f): *signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur.*

Da ist denn also zuerst als Inbegriff und Mittelpunkt des ganzen Schiffes der Mastbaum (*ἱστός, malus, arbor*). Das antike Schiff hat (wohl fast immer) nur einen einzigen Großmast. Bei Handelsschiffen ist er fest eingerammt, bei Kriegsschiffen ist er umlegbar und kann in einem rinnenartigen Behälter (*ἱστοδόκη*) aufbewahrt werden. Durch starke Seile wird er, neben der Verklammerung durch Holzkeile und Nägel, am Schiffsboden festgehalten: in der soliden Festigkeit des Mastes beruht das ganze Heil des Schiffes. Der riesige Mastbaum besonders der schweren Lastschiffe, die dem Seehandel dienten (*corbita*), machte auf die Phantasie der Alten tiefen Eindruck. Ovid läßt die Galathea von dem ungeheuren Kyklopen erzählen, der auf dem Vorgebirge sitzt mit seinem Hirtenstab zwischen den Füßen, und dieser Stab ist wie ein Pinienbaum, aus dem man sonst den Mast eines Schiffes baut: *Cui postquam pinus, baculi quae praebuit usum, ante pedes posita est, antennis apta ferendis*[10]. Und in einem Fragment aus Lucilius wird das gleiche vom homerischen Kyklopen erzählt, der einen Stab gleich einem Mastbaum trug — ein Vers, den der Mosaikkünstler auf den Schiffsbildern von Althiburus der Darstellung einer *corbita* beigefügt hat: *Et porro huic maius bacillum quam malus navi e corbita ullast*[11]. Man zimmerte den Mast am liebsten aus einem einzigen Baum, meist aus Fichten oder Tannen (und das Gleiche sei hier schon für die Antenne gebucht), wie uns Plinius berichtet: *Navium malis antennisque propter levitatem praefertur abies*[12]. Staunend steht Lucius in der Metamorphosen des Apuleius vor der Pracht des der Isis geweihten Schiffes und bewundert den schlanken Mastbaum: *Iam malus insurgit, pinus rotunda, splendore sublimis*[13]. Deswegen ist die Gedankenverbindung von *malus* und *arbor* unauflöslich eng, und der Mastbaum wird oft ohne weiteres einfach *arbor* genannt.[14] Man erinnere sich aus Vergil an die reizende Schilderung des Taubenschießens, das Äneas für seine Schiffsmannschaft veranstaltet: eine Taube hängt als Ziel hoch oben am „Baum" des Mastes[15]. Und wenn man in der bildenden Kunst ‚altertümeln' wollte, so stellte man, wie etwa an dem Theseusschiff in Herculanum, den Mast und die Antenne als ungezimmerte Bäume dar[16]. Ein gut ausgerüstetes Schiff, vor allem die Schnellfahrtsegler, hatten außer dem Großmast noch einen schräg am Bug angebrachten, soliden Vormast, der auch als Kran diente und das Bugsegel (*ἱστὸς ἀκάτιος, ἀκάτιον, artemon*) trug;

[10] Metamorph. XIII, 782f (Ehrwald S. 411).

[11] Lucilius, Fragm. 15, Z. 482f. (Marx S. 33). P. Gauckler, Un Catalogue figuré de la batellerie gréco-romaine. La mosaique d'Althiburus (= Monuments et Mémoires Piot XII), Paris 1905, S. 113—154. — DACL XII, Sp. 987ff.

[12] Nat. hist. XVI, 195 (Maykoff III, S. 50, Z. 17f). Genauere Belege zum Material für den Mastbaum vgl. ZkTh 67 (1943) S. 8ff.

[13] Metamorph. XI, 16 (Helm S. 278, Z. 24f).

[14] Vgl. die Belege für die nautische Bedeutung von *arbor* im Thesaurus linguae Latinae II (1901) Sp. 427, Z. 57—77.

[15] Aeneis V, 504 (Janell S. 198).

[16] Vgl. H. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtkunde im römischen Kaiserzeitalter, Bern 1905, S. 181.

von ihm nannte man diese Brigg einfach Akation. Mit seiner kleinen quergestellten Antenne sieht dieser Bugmast auf antiken Darstellungen aus wie ein das Schiff schmückendes Kreuz.

Für den Blick noch viel eindrucksvoller war indessen die Kreuzform, die dadurch entstand, daß man nun den Mastbaum mit der Segelstange oder Rahe querte. Gleichsam den nautischen Urvorgang erleben wir mit, wenn wir bei Homer den Bau des sagenberühmten Floßes des Odysseus schildern hören:

"Wie ein Mann, der wohl im Bauen bewandert, gar klüglich
Rundet und wölbt den Boden an seinem mächtigen Lastschiff,
Also mächtig fügte sein Floß der hehre Odysseus.
Planken errichtete er und legte mit vielen und dichten
Streben sie fest und vollendete alles mit mächtigen Balken.
Stellte dann drinnen den Mastbaum auf mit passender Rahe".[17]

Homer verwendet in Vers 253 den Ausdruck ἶκριον und ἐπίκριον für Mast und Rahe — wir haben schon früher auf die christliche Verwendung dieser altertümlichen Diktion in der Symbolik von Schiff und Kreuz hingewiesen[18]. In der Übertragung von Voß lautet der Vers, etwas überspitzt, aber zutreffend in der Nachzeichnung dessen, was Homer im Wort ἐπίκριον mitfühlt:

„Drinnen erhob er den Mast, von der Segelstange durchkreuzet".

Diese die Segel tragende Querstange des Mastes nennt der Grieche nun fast allgemein κεραία, manchmal auch ἱστοκεραία. Dieses Wort enthüllt seine ursprüngliche Bildbedeutung von selbst: die rechts und links vom Mast abstehende Querstange sieht aus wie die Hörner (κέρατα) eines Tieres. Läßt es sich ja auch belegen, daß man in der nautischen Sprache die Segelstange einfach κέρας benannte. Es ist also diese breit ausladende Keraia, die ihre im Wind zitternden Arme gleichsam Sturm und Wetter witternd ausstreckt, den Fühlhörnern der Insekten und Krebse vergleichbar, die bei Aristoteles ebenfalls κεραία genannt werden[19]. Und eben hier liegt die Wurzel für die weitere und seltsame Geschichte dieses nautischen Ausdrucks verborgen. Die Römer nannten die Querstange am Schiffsmast mit einem seiner etymologischen Herkunft nach noch unerklärten Wort *antemna*, meist im Plural *antemnae*, später etwas verschliffen *antennae*[19a]. Von hier aus haben die romanischen Sprachen die Segelstange mit ‚Antenne' bezeichnet, im sizilianischen Dialekt mit ‚ntinna'[20], und die spätere Naturwissenschaft hat die

[17] Odyssee V, 248—253. Übersetzung von Th. von Scheffer, München-Leipzig 1918, S. 83. — Vgl. dazu H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 468.

[18] ZkTh 67 (1943) S. 14, Anm. 84.

[19] Hist. an. IV, 2, 5 (Didot-Ausgabe, Paris 1854, III, S. 59).

[19a] Vgl. dazu A. Walde, Lateinisch-etymologisches Wörterbuch (3. Aufl. Heidelberg 1938, S. 54. — A. Ernout u. A. Meillet, Dictionnaire etymologique de la langue latine (3. Aufl.) Paris 1951, S. 66. Beide Autoren sind der Ansicht, daß *antemna* unsicherer, jedenfalls unlateinischer (vielleicht etruskischer?) Herkunft ist. — Die volkstümliche Etymologie bringt Isidor, Etym. XIX, 2, 7 (PL 82, 666 B): *Antennae dictae quod ante amnem sint positae.*

[20] Vgl. W. Meyer-Lübke in einer Besprechung von G. Körting, Lateinisch-romanisches Wörterbuch: Zeitschrift für die österr. Gymnasien 42 (1891) S. 766.

aristotelischen Bezeichnung der Insektenfühler (κεραία) mit ‚Antenne' wiedergegeben[21]. So ist es in der neuesten Zeit gekommen, daß man in der elektrotechnischen Forschung die wie Fühler und wie Schiffsantennen ausgestreckten Empfangsapparate für Wellen mit ‚Antenne' bezeichnete — wir alle wissen, wie heute dieses Wort im Leben unseres Alltags verwurzelt ist, so sehr, daß wir es auf den ersten Blick hin fast als peinlich empfinden, wenn diese unsere Forschung nun von der „Antenne des Kreuzes" zu sprechen anhebt.

Diese Rahe oder Antenne eines antiken Großschiffes war nun für die Alten der Gegenstand einer fast ehrfürchtigen Bewunderung: denn von ihrer Güte und Beweglichkeit hing die ganze Funktion der Segel ab, und von den Segeln das Leben und das glückliche Landen. Die Großrahe eines Schiffes von etwa 200 Tonnen war bis zu 12 Meter lang, und die Antenne des Prunkschiffes, das uns Athenaios schildert, maß fast 25 Meter in der Spannweite[22]. Daher stützen die griechischen Schiffsbauer die Rahen an beiden Seiten mit Brassen, die zum Topmast hinauflaufen und an Bug und Heck vertaut sind (κεροίαχες). Die Antenne war meist aus einem einzigen Baum gezimmert oder doch aus zwei Spieren kunstvoll zusammengelatscht. Mit Tauschlingen (ἀγχοίνη, *anquina*) war sie am Mast befestigt, aber so, daß sie drehbar blieb und vor allem bei aufstehendem Sturm leicht gesenkt werden konnte. „Die Antennen herablassen": das war, wie später gezeigt wird, ein Hauptstück der lebensrettenden Segelkunst. Gerafft werden die Segel in Schnüren und Ringen, die an der Antenne angebracht sind (τοπεῖα). Drehbar ist sie in einer Art von Spindel am oberen Teil des Mastes, je nach der Windrichtung; diese Drehspindel heißt κεροῦχος oder κεραυνοῦχος, lateinisch *ceruchus: stilus est quidam in caput arboris, ad quem venti probantur vel ad quem antemnae reguntur*[23]. Das über die Antenne hinausragende oberste Stück des Mastbaums, der Topp, heißt καρχήσιον, *carchesium*. Es bekrönt den ganzen Aufbau und trägt manchmal eine Art von Ausguck oder Lugkorb (θωράκιον oder κατόρτιος). Mit diesem *carchesium* ragt das stolze Schiff sozusagen in den himmlischen Äther und an ihm werden mit Seilen die äußersten Enden der Antenne gestützt, darum beschreibt der Kommentator zu Lukan das *carchesium* mit den Worten: *ligna quae antemnam tenent aut certe quod est in summum arboris*[24]. Und Apuleius vergißt nie, sie zu erwähnen, wenn er ein Schiff

[21] Vgl. Hatzfeld-Darmesteter, Dictionnaire général de la langue française I (o. J.) S. 104 „Antenne". Hier wird auf E. Maraldi (Mémoires de l'Académie des sciences 1712, S. 136) verwiesen, der sagt, Theodor Gaza habe im 15. Jahrhundert den nautischen Ausdruck *antenna* auf die Fühlhörner der Insekten angewandt. — Vgl. auch Grimm, Deutsches Wörterbuch X, 1 (Leipzig 1905) Sp. 97f: Segelstange.

[22] A. Köster, Studien zur Geschichte des antiken Seewesens (= Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Beiheft XXXII, N. F. Heft 19) Leipzig 1934, S. 50.

[23] Scholia in Lucani bellum civile (H. Usener, Commenta Bernensia I, Leipzig 1869) 8, 177.

[24] Ebd. 5, 418. — Vgl. Macrobius, Sat. V, 21, 5 (Eyssenhardt S. 337, Z. 10—12). — Ps.-Lukian, Amores 6.

schildert mit seinem stolzen Mast: *navem procero malo, insigni carchesio, splendentibus velis*[25], oder: *pinus rotunda, splendore insignis, sublimi carchesio conspicua*[26]. Die äußersten Enden der Antenne nannte man *ἀκροκέραια, cornua*. Vom Deck zur Spitze des Mastbaums führt eine Strickleiter hinauf — auf den Schiffsbildern von Althiburus ist sie deutlich zu sehen[27]. Endlich, um den Windeinfang zu vergrößern, bringt man vor allem bei Schnellseglern zwischen Antenne und Topp ein Bramsegel oder Toppsegel an (*σίφαρος, supparum*, manchmal auch *παράσειον* genannt). Es hat die Form eines stumpfwinkligen Dreiecks, dessen Grundlinie der Großrahe entspricht, und dessen Seiten zum Spindelschaft des Karchesions zusammenlaufen.

Alles in allem: Mastbaum und Antenne sind der Inbegriff eines guten Schiffes. Man läßt sich ihre Herstellung etwas kosten, und ein seefreudiger Mann hat auf der Stele von Koptos der Nachwelt aufbewahrt, was er für Mast und Antenne an guten Drachmen bezahlt hat[28]. Ihr Wesen ist umwittert von uralter Sage: „Mastbaum und Antenne hat Daedalus erfunden"[29].

2. Nachdem wir die wichtigsten Begriffe aus der antiken Nautik von Mastbaum und Antenne kennen gelernt haben, ist es für das Verständnis der christlichen Allegorie von der Antenne des Kreuzes unerläßlich, aus der griechischen und lateinischen Literatur sozusagen die Stimmung zu ertasten, die den antiken Menschen beim Anblick der Schiffe erfüllte, die da in der Kraft des Mastbaums und der segeltragenden Antenne das geliebte und gefürchtete Mittelmeer durchkielten. Sind doch alle Bücher der hellenischen und römischen Geisteswelt voll von Erzählungen über Schiffsreisen, Meerstürme und Seekriege, und die antike Mythologie vom Argonautenschiff bis Odysseus und Äneas lebt und webt in dieser mit Grauen gemischten Freude an ‚unserem Meer'. Wir haben diese Stimmung schon einzufangen versucht in dem Aufsatz über „Das Meer der Welt".[30] Thalatta[31] — das war der Herzensschrei des griechischen Menschen, und ihn müssen wir immerdar mithören, wenn wir nun zu sprechen anheben von dem Mastbaum, „von der Segelstange durchkreuzet", in dem sich das Heil und die Kühnheit des seefahrenden Menschen verkörpert. Denn dieses Meer ist besiegt worden von der göttergeschenkten Kunst des Segelns. Die scheue Bewunderung des Schiffes konzentriert sich gleichsam auf den Mastbaum und die Antenne, und ihr kreuzbildender Schnittpunkt ist wie ein magisch anziehender Blickfang für den Menschen, der noch etwas wußte von den mythischen Geheimnissen des Meeres.

[25] Florida 23 (Helm S. 43, Z. 15f).
[26] Metamorph. XI, 16 (Helm S. 278, Z. 24f).
[27] Abbildung am bequemsten im DACL XII, 1, Sp. 993, fig. 8771. Dies als Zusatz zu Fr. J. Dölger, Sol Salutis (2. Aufl.) Münster 1925, S. 277, Anm. 1.
[28] W. Dittenberger, Orientis Graeci Inscr. selectae II, Leipzig 1905, S. 418.
[29] Plinius, Nat. hist. VII, 209 (Sillig II, S. 66, Z. 12).
[30] ZkTh 66 (1942) S. 89—118.
[31] Vgl. dazu jetzt das schöne Buch von A. Lesky, Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947.

Beginnen wir mit ein paar Blicken in die Literatur der Seereisenerzählung. „Alles in allem", so faßt der Plauderer bei Lukian seine bewundernde Beschreibung des ägyptischen Großschiffes im Piräus zusammen, „was für ein großartiger Mastbaum! Welch gewaltige Antenne trägt er, und was für Seile braucht es, um ihn festzuhalten! Und welch ein schöner Schmuck ist oben am Mastbaum das wie Feuer leuchtende Toppsegel! Wunderbar kommt mir dies alles vor"[32]. Und dann läßt er sich vom Steuermann berichten, wie das Schiff in nächtlicher Sturmfahrt gerettet wurde, weil sich einer der göttlichen Dioskuren in Gestalt eines strahlenden Sterns auf dem Karchesion des Mastbaums niedergelassen hat[33]. Reizend ist die Stimmung der ruhigen Seefahrt eingefangen bei Petronius: „Das ganze Schiff hallte wider von Liedern. Eine plötzlich einfallende Windstille hatte den Kurs verlangsamt. Und so versuchte der eine, mit einer Zinkengabel die aufschnellenden Fische einzufangen, ein anderer zerrte mit schmeichelnden Angelhaken die zappelnde Beute heraus. Und siehe da, selbst auf der Antenne hatten sich Seevögel niedergelassen, die nun ein findiger Kopf mit geflochtenen Körbchen überstülpte"[34]. Von diesem süßen, echt griechischen Nichtstun auf der ruhigen Seefahrt erzählt uns auch Lukian, wo er seinen Freund an diese erholenden Stunden erinnert: „Wir lungerten so um den Mastbaum herum und schauten zur Höhe hinauf, wir zählten miteinander die Lederflecke auf den Segeln, wir bewunderten einen Matrosen, der auf den Seilen einherschritt und dann ohne jede Furcht aufrecht die Antenne entlang turnte"[35]. Velleius Paterculus berichtet uns von Cäsars Seereise aus Bithynien nach Rom, um dort das Amt des Pontifex Maximus anzutreten. Aus Furcht vor Seeräubern bedient sich Cäsar eines kleinen Schiffes, aber die Furcht läßt ihn Gespenster sehen: irgenwo an der adriatischen Küste entlang sieht er im Dämmerlicht einen Wald und vermeint, die wohlgeordnete Reihe der Mastbäume und Antennen einer Flotte zu erblicken: *mox intellexit frustratum esse visum suum, arborumque ex longinquo ordinem antemnarum praebuisse imaginem*[36]. Dieser Angstkomplex des Cäsar ist für unsere Symbolik sehr aufschlußreich: man sieht hier einmal mit unmittelbaren Deutlichkeit, wie die Gleichstellung von *malus* und *arbor* in der Psyche des antiken Menschen lebendig ist, und zugleich erfaßt man hier, wie fast zwangsläufig gewohnt ihm ‚Antenne' einfachhin der Inbegriff von Schiff und Flotte war. Da war es für den alternden Seneca eine angenehmere Stunde,

[32] Navigium seu vota 5 (Jacobitz III, S. 215, Z. 14f; 22f).
[33] Navigium 9 (Jacobitz III, S. 216, Z. 25f).
[34] Saturae 109, 6 (Buecheler S. 79, Z. 6—11).
[35] Navigium 4 (Jacobitz III, S. 214, Z. 25—29). Vgl. dazu Ovidius, Metamorph. III, 615f (Ehwald S. 82), wo von dem Matrosen Dictys gesagt wird, niemand könne so geschickt wie er auf den Antennen klettern und sich an dem Takelwerk herunterlassen: *quo non alius conscendere summas ocior antemnas prensoque rudente relabi.* — Eine antike Abbildung von Matrosen, die auf der Antenne rutschen vgl. bei Daremberg-Saglio, Dict. des Antiquités IV, 1 (1904) S. 39, fig. 5293.
[36] Historia Romana II, 43, 2 (Halm S. 57, Z. 24ff).

als er an der Küste von Puteoli gelassen und nervös zugleich die Ankunft des alexandrinischen Postschiffes erwartete und davon dann an den Freund Lucilius berichtete: „Plötzlich kamen heute die Schiffe aus Alexandria in Sicht, die man vorauszuschicken pflegt, um den Einlauf der nachfolgenden Flotte anzukünden. Man nennt sie *naves tabellariae*. Auf der Landungsbrücke ist ganz Puteoli versammelt, und an der Art der Segel kennt man aus der Menge der Schiffe sofort die alexandrinischen heraus: sie allein dürfen nämlich das Toppsegel (*siparum*) hissen, das sonst alle Schiffe in der Höhe des Mastbaumes haben. Nichts nämlich fördert den Kurs des Schiffes so wie dieser oberste Teil des Segels: von dort aus wird das Schiff am stärksten angetrieben. Wenn darum die Windstärke zunimmt und stärker wird, als gewünscht ist, dann läßt man die Antenne nieder, denn weiter unten ist die Kraft des Windes geringer"[37]. Darum bedeutet umgekehrt das Hissen der Segel an der Antenne den freudigen, hoffunngsgeschwellten Aufbruch. Kein Römer konnte die herrlichen Verse vergessen, mit denen Vergilius den von Äneas geplanten, aber vom Fatum vereitelten Landungsversuch in Italien schildert, wie die Seefahrenden nach dem Gebet des Anchises wieder aufbrechen und die von Griechen bewohnten verdächtigen Gefilde verlassen:

Haud mora. Continuo perfectis ordine votis
cornua velatarum obvertimus antemnarum
Grajugenumque domos suspectaque linquimus arva.[38]

Wie bildhaft ist das: „Wir drehten die Hörner der segelgekleideten Antennen"! Oder später dann, am Ende des fünften Buches, im Aufbruch zur endgültigen Fahrt in die verheißene Italia: im Zurichten der Antennen bildet sich die schwellende Hoffnung ab, die den frommen Äneas erfüllt, und man ahnt schon die selige Landung am Tiber:

iubet ocius omnis
adtolli malos, intendi brachia velis.[39]

„Gleich schweben die Hörner, vorgedreht und zurück: es entrauscht vor dem Winde die Flotte", übersetzt Voß den herrlichen Schlußvers: *Una ardua torquent cornua, detorquentque: ferunt sua flamina classem*[40]. Noch die späten lateinischen Dichter unter den Christen haben diese vergilische Schönheit nachgeahmt, so Ennodius, wo von den in den *ceruchi* krachend knatternden Segeln gesprochen wird[41], so bei Apollinarius Sidonius, der die glückliche Landung schildert: *Solvit antemnas, legit alta vela, palmulam ponit manus*[42]. So bei Rutilius Namatianus, wenn er die friedvolle Fahrt in die Heimat beschreibt und im Morgenrot seine Antennen aufzieht, „wenn die rosige Aurora das strahlende Zweigespann heraufführt":

[37] Epistolae ad Lucilium 77, 1, 2 (Hense S. 269).
[38] Aeneis III, 548—550 (Janell S. 157).
[39] Aeneis V, 828f (Janell S. 207); die Lesart *remis* statt *velis* ist kaum vorzuziehen, da *brachia* nicht die Arme der Ruderer, sondern der Antenne sind.
[40] Aeneis V, 831f (Janell S. 208).
[41] Carmina I, 7 (PL 63, 319 B).
[42] Epist. 9, 16, v. 5f (MG Auct. Antiqu. VIII, S. 171).

Lutea protulerat sudos aurora iugales:
antemnas tendi littoris aura iubet.[43]

Im dramatischen Gegensatz dazu stehen die antiken Schilderungen der Seestürme auf dem grauenerregenden Meer: wenn der Blitz in die Antenne fährt, wenn der brüllende Wind die Segelstangen zerschmettert, dann ist es geschehen um das Heil. Immer ist hier dann auch von der Antenne die Rede, denn in ihr verdichtet sich Glück und Gefahr. Das Urbild ist der Schiffbruch des Odysseus: „Segel und Rahe stürzten weit in die Wellen hinüber"[44]. Im Agamemno des Seneca berichtet Eurybates die Geschicke der im ionischen Meer zerstreuten Flotte (ähnlich wie in der Seesturmerzählung bei Aischylos[45]), die mit gebrochenem Mastbaum hilflos getrieben wird:

Nec rectus altas malus antemnas ferens
sed trunca toto puppis Ionio natat.[46]

Und Plautus läßt den Greis Charnides im Dankgebet an Neptun seine Seenot schildern, wie „die Sturmwinde wahrlich gleich Hunden das Schiff umbrüllten, Regenschauer und Fluten und Schauer den Mast brachen und die Antennen zerschellten"[47]. „Mit nackter Antenne segeln" ist schrecklich, heißt es bei Lukian[48]. Juvenalis schildert mit großartiger Sprachkunst die Seefahrt durch das nächtliche Gewitter, wenn der Blitz in die Antenne saust[49]. Horaz dichtet von den „ächzenden Antennen"[50], und der späte Claudius Claudianus macht es ihm etwas schülerhaft nach: „Waidwund ist das Schiff mit gebrochener Antenne, ein Spielzeug für Wind und Wellen"[51]. Die römische Flotte gerät nach dem Tode des Pompeius in höchste Seenot, in der auch das Raffen der Segel an der äußersten Höhe der Antennen nichts mehr hilft[52]. Und Kaiser Caracalla muß auf seiner Reise nach Asien ein Rettungsboot besteigen, weil der Sturmwind die Antennen seines Schiffes zerstört hat[53]. Das alles hat man damals mit der brennendsten Anteilnahme gelesen, Seesturmgeschichten waren immerdar beliebt, und es gehört schon in etwa zum manierierten Stil der späten Antike, wenn Synesios von Kyrene in seinem

[43] De reditu 511f (Poetae latini minores V. Bährens, S. 22).
[44] Odyss. V, 317.
[45] Agamemnon 653—660 (Wilamowitz S. 206).
[46] Agamemnon 505f (Richter S. 260).
[47] Trinummus 835—837 (Goetz-Schoell II, S. 44).
[48] Toxaris 19 (Sommerbrodt II, 2, S. 63, Z. 23f): *ἀπὸ ψιλῆς τῆς κεραίας πλέοντας.*
[49] Satur. XII, 19 (Housman S. 110): *subitusque antemnas impulit ignis.* — Vgl. dazu auch den juristischen Fall, von dem die Digesten XIV, 2, 6 (Mommsen S. 188) berichten, wo einem Schiff durch Blitzschlag Mast und Antenne verbrannten: *ictu fulminis deustis armamentis et arbore et antemna.*
[50] Carm. I, 14, 5 (Klingner S. 17): *et malus celeri saucius Africo antemnaeque gemant...*
[51] Panegyricus de sexto consulatu Honorii, Carmen 24, 138f (MG Auct. ant. X, S. 240).
[52] Lucanus, De bello civili IX, 328 (Hosius S. 273).
[53] Aelius Spartianus (Script. Hist. August.), Caracalla 5, 8 (Hohl I, S. 187, Z. 20—22).

Seesturmbrief von der „krachenden Antenne" erzählt[54], oder wenn Gregor von Nazianz seine schauerliche Seenot besingt und den heulenden Sturm, der „scharf in den Antennenseilen pfiff"[55].

Noch mehr: Mastbaum und Antenne der Kriegsschiffe spielen auch in der antiken Geschichtsschreibung eine gewichtige Rolle – wir begnügen uns hier mit einigen Hinweisen, die für das Erfassen der eigenartigen Stimmung dienen, welche der antike Mensch beim Anblick der ausladenden Rahen seiner Schlachtschiffe empfand. Bei der Belagerung von Tyrus war es für Alexander den Großen entscheidend, daß er mit Hilfe der zu Laufstegen zusammengefügten Mäste und Antennen aus der Flotte eine Art von Burg machte[56]. In Cäsars Taktik gegen die Schiffe der Gallier war es ein genialer Einfall, die Antennenseile des Feindes zu kappen[57]. Rasches Heben und Senken der Rahen war für jeden Sieg unerläßlich[58]. Wir hören geradezu das Krachen der Antennen und das „unbarmherzige Pfeifen des Sturms im Takelwerk", wo Silius Italicus die für Roms Geschick entscheidende Seenot des Hannibal besingt[59]. Und es ist wie eine rührende Idylle, wenn Livius zu berichten weiß, wie der in den Osten fliehende Hannibal seinen Gastfreunden auf der Insel Cercina im Schatten der herabgenommenen Rahen und ihrer Segeltücher ein Mahl zubereitet: *Et vela cum antemnis ex navibus corrogari, ut umbra coenantibus in littore fieret*[60]. Mast und Antenne sind eben einfach Tod und Leben, Leid und Lust, Schiffbruch oder Rettung: sie sind eines jener unauflöslichen Symbole, in denen die letzte Dialektik des menschlichen Seins sich sinnbildet.

Daher kommt es, daß nun auch in der antiken Mythologie der Mast und seine Antenne gleichsam geheiligt werden. Die urtümliche Seefahrt der Argonauten ist in der antiken Literatur immer als Prototyp des Menschengeschicks aufgefaßt worden. Wie auf einem pompeianischen Gemälde schildert Valerius Flaccus das heilige Schiff der Urmenschen im rasenden Sturm: „Es wetterleuchtet am pechschwarzen Himmel, vor dem angstzitternden Schiff fahren die Blitze nieder, und die wankende Antenne berührt mit dem linken Horn schon die rasenden Wasser"[61]. Gleiches Geschick haben alle Schiffe des Mythos. Paris fährt mit der geraubten Helena durchs Meer, und sein Schiff wird von den Wogen

[54] Epist. 4 (PG 66, 1337 A).

[55] Carmina II, 1, 1, v. 316f (PG 37, 994).

[56] Curtius Rufus, Hist. Alexandri IV, 3, 14 (Hedicke S. 51, Z. 24). Ähnliches berichtet Livius XXX, 10, 5 (Müller III, S. 362f) von Scipio. Vgl. auch die Taktik mit den delphinbewaffneten Antennen im Seekrieg zwischen Syrakus und Athen bei Thukydides, Bell. Pel. VII, 41, 2 (Weil S. 167).

[57] Bell. gall. III, 14; 15 (Klotz I, S. 74. Z. 14ff) *funes qui antemnas ad malos destinabant... quibus abscissis antemnae necessario concidebant.*

[58] Caesar, De bello Alexandrino Comment. 45, 2, 3 (Klotz III, S. 34, Z. 13–16): *antemnis ad medium malum demissis... demittique antemnas iubet (Octavius) et milites armari; et vexillo sublato quo pugnandi dabat signum....*

[59] Punica XVII, 225f (Bauer II, S. 171). *Ecce intorta noto veniensque a ruptis procella antemnae immugit stridorque immite rudentum sibilat....*

[60] XXXIII, 48, 5 (Müller, S. 136, Z. 27f).

[61] Argonauticon I, 622—624 (Kramer S. 23).

emporgeschleudert, „so daß man glaubte, die Antennenseile berührten die Sterne"[62]. Bei Mastbaum und Ruderbank buhlt Agammemnon mit Kassandra, so wähnt die eifersüchtige Klytaimnestra bei Aischylos[63]. In festlichem Prunk feiern die Griechen des Fest der Panathäneen, wo man den heiligen Peplos der Athene an Mastbaum und Antenne zur Schau stellt[64]. Und jedermann kannte den Mythos des heiligen Theseusschiffes, das von Kreta kommend Heil oder Unheil mit schwarzem oder weißem Segel an der Antenne kundgeben muß. Catull hat davon die schönen Verse gedichtet: *funestam antennae deponant undique vestem, candidaque intorti sustollant vela rudentes*[65]. In der Verwandlung des Königs Ceyx zum Eisvogel malen die prachtvollen Verse des Ovid den Seesturm, man hört geradezu den Schrei des Steuermanns, der die Antennen senken heißt: *Ardua iamdudum demittite cornua, rector clamat, et antennis totum subnectite velum!*[66] Und es ist wie ein schöner Abschied an diese Welt des nautischen Mythos, wenn Claudius Claudianus in barockem Wortprunk das Festlied auf das Konsulat des Stilicho mit der Schilderung des dionysischen Schiffes beendet: „Efeu umschlingt die Planken, Weinlaub rankt sich am Mastbaum empor, und um die Antennen ringelt sich die göttlich trunkene Schlange"[67].

Weil der antike Mensch vom Mythos her in der Antenne gleichsam ein Instrument und Symbol seines Geschickes erblickt, kann dieses nautische Sinnbild und seine Technik endlich auch in die sinnenfrohe und darum denkerisch tiefsinnige Welt der ethischen Vergleiche eingehen — und damit kommen wir auf unserem Gang durch die griechische und lateinische Literatur zu dem Punkt, wo sich dann die christliche Symbolik ohne Fuge anschließen kann. Das wundervolle Chorlied aus den Eumeniden des Aischylos verwendet das Bild von der gesenkten Antenne zum ersten Mal — allen Griechen späterer Tage unvergeßlich:

[62] Dracontius, Romulea VIII, 389f (MG Auct. Ant. XIV, S. 166): *dum summa ceruchis sidera tacta putant et nihil superesse fatentur.*

[63] Agamemnon 1442f (Wilamowitz S. 234).

[64] Vgl. W. Dittenberger, Sylloge (3. Aufl.) S. 374, Z. 14—16.

[65] Carmina 64, 234f (Kroll[2] S. 174). Wenn Kroll hier in seinem Kommentar sagt, „*antennae* sind hier die Rahen, deren ein Schiff mehrere hat, so daß aus *undique* nicht etwa auf mehrere Schiffe zu schließen ist" so täuscht er sich. Muß er sich ja doch selbst korrigieren: „Freilich hat Catull doch nur ein Segel angenommen, d. h. sich nach Art der späteren Dichter kein ganz klares Bild gemacht". In Wahrheit hat sich Kroll, nicht Catull kein klares Bild gemacht: der Plural *antennae* bedeutet die beiden Hälften der Rahe, an denen auf beiden Seiten (*undique*) das eine Segel (*vestem*) aufgehängt wird. — *Vestis* als Segel ist für uns später von Bedeutung; Kroll verweist hier noch auf Lucrez VI, 114f (Bailey S. 518): *ubi suspensam vestem verberibus venti versant.*

[66] Metamorph. XI, 482f (Ehwald S. 342).

[67] De consulatu Stilichonis III (= Carmen XXIV, 366f) (MG Auct. Ant. X, S. 233). Vgl. dazu das köstliche Bild des weinlaubumrankten Dionysos-Schiffes auf der Schale des Exekias (Abb. etwa bei A. Köster, Das antike Seewesen, Berlin 1923, S. 125) mit seiner schön gekreuzten Antenne. Im übrigen ist das Gedicht des Claudius ganz der mythologischen Stimmung des siebten homerischen Hymnus nachgebildet, von dem A. Lesky, Thalatta S. 102—104 eine Übersetzung gibt.

„Wer willig so, sonder Zwang, gerecht sich zeigt
bleibet unbeglückt nicht,
im Elend ganz wird er nie versinken.
Doch sag ich's laut: Übertreter, Trotzes frech,
so reich ihr Schiff wider Rechtes voll des Gutes
dahinfährt — ihre Segel senken
werden sie bald, wenn harte Not
faßt die zerschellten Antennen."[68]

Vielleicht hat Aristophanes an diese Verse gedacht, wo er in den Fröschen den Chor die Mahnung zu behutsamem Reden singen läßt, und dies im Bild der an den Antennen hochgerafften Segel:

„Hüte dich nur, du stolzes Herz,
wider ihn mit Zorn zu reden.
Nein, mit eingerafften Segeln
treibe, treibe ganz gelassen,
abzupassen,
wenn du guten Fahrtwind fassen,
festen Strich gewinnen kannst".[69]

Den gleichen Gedanken wandelt einmal Plutarch ab, wenn er von dem klugen Steuermann erzählt, der beim einbrechenden Sturmwind „zwar um Rettung betet und zu den heilbringenden Göttern fleht; aber nach dem Gebet ergreift er das Ruderholz und läßt die Antennen senken. Denn Gott ist wohl eine Hoffnung für Tapfere, nicht aber ein Vorwand für Verzagte"[70]. Die ‚heilbringenden Götter' sind die Dioskuren (*Castores*), denen auch jenes Schiff geweiht war, auf dem Paulus segelte (Apg 28, 11). Lukian schon hat uns berichtet, wie sie auf dem Topp des Mastes als leuchtendes Feuer sich niederließen. Sie sind der mythische Inbegriff des Heils, das man sich von Mastbaum und Antenne erwartet. Darum singt von ihnen Statius in seinem Propempticon an Metius Celer, sie möchten sich doch mit gütigem Stern auf der Antenne des Schiffes niederlassen:

... proferte benigna
sidera, et antennae gemino considite cornu
Oebalii fratres.[71]

An diese heilige Antenne denkt auch Ovid in der Traurigkeit seiner Verbannung in Tomi, wenn er den Freund in Rom beschwört, ein bescheidenes Leben zu führen und die Winterstürme des höfischen Stolzes zu meiden:

[68] Eumeniden 550—557 (Wilamowitz S. 312). Die beiden letzten Verse: *ὅταν λάβῃ πόνος θρανουμένας κεραίας*, werden von J. G. Droysen (ed. W. Nestle, Stuttgart 1939, S. 321) nicht genau wiedergegeben mit: „Wenn harte Not faßt die zerschellten Masten". Wir haben darum ‚Masten' durch ‚Antennen' ersetzt, denn das Schiff hat nur einen Mast, aber die beiden vom Mast abstehenden Teile der Rahe rechtfertigen auch hier, genau wie bei Catull, den Plural.

[69] Frösche 997—1003 (Coulon IV, S. 133). — Übertragung von J. G. Droysen II³, Leipzig 1891, S. 298.

[70] De superstitione 169 B (Bernardakis I, S. 414, Z. 21—23; S. 415, Z. 12f). Vgl. auch Praec. rei publ. gerendae 807 C (Bernardakis V, S. 83, Z. 21).

[71] Silvae III, 2, v. 9f (Vollmer S. 123). Vgl. dazu schon das prachtvolle Fragment 78 des Alkaios, von dem uns A. Lesky, Thalatta S. 146, eine Übertragung gibt. — Plutarch, De defectu oraculorum 426 BC. — Fr. J. Dölger, Dioskuroi: Antike und Christentum VI (1950) S. 276ff.

Effugit hibernas demissa antenna procellas,
lataque plus parvis vela timoris habent.[72]

Und dabei erinnert er sich wehmütig an seine eigene römische Glanzzeit, als sein Lebensschiff noch mit den an der Antenne geschwellten Segeln dahinfuhr: *Dum tulit antennas aura secunda meas*[73]. Vielleicht den schönsten Ausdruck dieser stoischen Gelassenheit der Lebenskunst hat diese ‚Askese der gesenkten Antenne' in den Chorliedern des Seneca gefunden. Die Manövrierkunst mit der Antenne kann Zeichen des unbändigen Stolzes sein, mit dem die Menschen es wagten, das ungetreue Meer zu befahren, wie es in dem Wehruf des Chores in der Medea heißt:

Nunc antennas medio tutas
ponere malo: nunc in summo
religare loco, cum iam totos
avidus nimium navita flatus
optat et alto rubicunda tremunt
suppara velo.[74]

Aber auch umgekehrt: das Senken der Antenne bedeutet Bescheidung und demütige Klugheit. Gerade im dramatischen Gegensatz zu dem gräßlichen Verzweiflungsausbruch des Ödipus läßt Seneca den Chor das herrliche Lied vom stillen Leben singen: „Wenn mich mein Leben das Schicksal formen ließe nach eigenem Dünken: dann würde ich nur leisen Zephyr in die Segel nehmen, auf daß nicht meine Antennen zitterten im harten Sturm":

Fata si liceat mihi
fingere arbitrio meo,
temperem Zephyro levi
vela, ne pressae gravi
spiritu antennae tremant.[75]

Es gäbe der Zeugnisse noch viele für die Lebendigkeit, mit der das Bild von Mastbaum und Antenne im mythischen und ethischen Denken der Antike in immer neuen Formen aufscheint[76]. Aber das bisher Vorgebrachte genügt wohl, um die Stimmung einzufangen, in welcher auch die christliche Symbolik von der Antenne des Kreuzes wurzelt. Nur eine letzte Auswirkung ist hier noch genauer vorzuzeichnen: sie wird uns unmittelbar an die Tore der christlichen Bildwelt führen, und sie ist nur verständlich aus dem, was wir bisher aus Technik und Literatur zur Nautik der Antenne vorlegten.

[72] Tristia III, 4, v. 9f (Ehwald-Levy S. 62).
[73] Tristia V, 12, v. 40 (Ehwald-Levy S. 139).
[74] Medea 323—328 (Richter S. 130).
[75] Oedipus 882—886 (Richter S. 234).
[76] Vgl. etwa Solinus, Collectanea 52, 42 (Mommsen S. 191, Z. 3—7), wo vom Walfisch berichtet wird, dessen ungeheurer Leib sich „über die Antennen der Schiffe erhebt". — Avienus, Carmina II, 669—678 (Holder S. 32). Seesturm und Mahnung zur Liebe zum Land: *iam solve vaga carbassa malo, iam prolizarum iaceat rigor antemnarum.* — Bei Lucretius ist das von zertrümmerten Schiffsplanken und zerschmetterten Antennen bedeckte ‚treulose Meer' das Sinnbild des Chaos der Atome: De rerum natura II, 553—560 (Bailey I, S. 264). — Das Bild von der hohen Antenne begegnet auch in der Rhetorik. Fronto von Cirta, Epist. 1, 2 (Naber S. 98) preist die Redekunst des Kaisers Antoninus und sagt, er spreche nicht nur von den Rostra, sondern geradezu von der Höhe der Antenne herab.

Wir haben nämlich noch genauer zu zeigen, wie auch schon der antiken Menschen der vorchristlichen Zeit der Anblick des von der Antenne gequerten Mastbaums an das Hinrichtungsholz des Kreuzes erinnerte, ja wie er sich gleichsam wie von selbst an den ausgestreckten Ästen der Antenne einen gekreuzigten Leib vorzustellen vermochte[77]. Das gut gebaute Schiff ist dem Griechen und Römer wie eine geliebte Person (davon haben wir früher schon eingehend gesprochen[78]), unwillkürlich vergleicht man die einzelnen Teile des Schiffes mit den Gliedern des Menschen. Dann werden aus den Antennen wie von selbst die Arme, die am Mastbaum des Körpers in Kreuzform ausgespannt werden können. So sprechen sogar die Juristen, wie etwa Alfenus, der in einem Rechtsgutachten von den ‚Gliedern' des Schiffes sagt: *Omnia autem quae coniuncta navi essent veluti gubernacula, malus, antemnae, velum, quasi membra navis esse*[79]. So sprechen aber vor allem die Dichter. Bei Vergil sind die Antennen einfach ‚*brachia*'[80]. Bei der alten Geliebten des Meleager sind die knochigen Schultern den Antennen gleich[81], und bei Ovid verwandelt Kybele die Schiffe des Äneas in Naiaden, und so den Antennen werden die Arme[82]. Nur so verstehen wir, wie Artemidor im Traumbuch einmal sagen kann: Wenn Schiffsreisende von ihrem abgeschnittenen Kopf träumen, so bedeutet dies den Verlust der Antenne: *ἀπολεῖσθαι τοῦ πλοίου τὴν ἱστοκεραίαν σημαίνει*[83]. Der Traumdeuter bleibt hier nicht genau im Bild: er hätte mit ‚Kopf' den ganzen Aufbau des Topps am Mastbaum samt dem Auslugkorb meinen müssen. Daß es so wirklich gemeint war, zeigt uns eine andere Deutung, die überdies noch darum aufschlußreich ist, weil in ihr die ursprüngliche Herkunft des Wortes *κέρας* und *κεραία* mitklingt, die ja auch dazu führte, daß man von den ‚Hörnern' der Antenne sprach: „Ein Stier im Traum bedeutet für Seefahrende Meersturm und drohenden Schiffbruch dadurch, daß der Antenne ein Unglück zustößt. Denn der Stier ähnelt mit seiner Haut und seinen Hörnern dem Segel und dem Korb am Mastbaum"[84]. Gewiß, das ist manieriertes Magiergerede — aber so denken eben der Mann von der Straße und der Kaufmann auf den Schiffen. Sie sehen in Mastbaum und Antenne ein lebendiges Wesen, eine Kreuzform, die magische Bedeutung hat, und im Traum sehen sie sich geradezu an dieses Kreuz angenagelt. „Gekreuzigt werden" bedeutet für Seefahrer insgesamt Gutes. Denn aus Holz und Nägeln entsteht das Kreuz genau so wie das Schiff. Und der Aufbau am Mastbaum ist einem Kreuz ähnlich", sagt nocheinmal Artemidor[85].

[77] Hier korrigieren wir in etwa unser ZkTh 65 (1941) S. 143 ausgesprochenes Urteil, die Vergleichung Mastbaum = Kreuz sei rein christlich.

[78] ZkTh 66 (1942) S. 215f.

[79] Alfenus, Digest. XXI, 2, fragm. 44 (Mommsen S. 281).

[80] Aeneis V, 829 (Janell S. 207).

[81] Anthol. Palat. V, 204, v. 3 (Waltz-Guillon II, S. 92).

[82] Metamorph. XIV, 554 (Ehwald S. 442): *lina comae molles, antemnae brachia fiunt.*

[83] Oneirokr. I, 35 (Hercher S. 37, Z. 5).

[84] Oneirokr. II, 12 (Hercher S. 102, Z. 5—8).

[85] Oneirokr. II, 53 (Hercher S. 152, Z. 4—6): *καὶ γὰρ ἐκ ξύλων καὶ ἱμάντων γέγονεν*

Von hier aus erst verstehen wir den Witz des Gespräches zwischen dem Tyrannen Megapenthes und dem Sklaven Kyniskos, die auf dem Totenschiff des Charon ins Jenseits fahren, wo alle irdischen Unterschiede des Standes aufgehoben sind. Megapenthes sagt zu Kyniskos: „Weißt du nicht mehr, wie wenig fehlte, daß ich dich neulich wegen deiner frechen Ausfälle gegen mich ans Kreuz nageln ließ?" Und der Sklave antwortet, als verstände sich das von selbst: „Dafür wirst du jetzt an den Mastbaum genagelt!"[86] Mastbaum und Antenne sind eben ‚Kreuz'. Daher kann Festus, wo er vom Bramsegel (*supparum*) spricht, einfach sagen: *Et in nautis nunc supparos appellamus vela linea in crucem expansa*[87]. Antenne und Kreuz gehören zusammen. Und hier nun setzt die christliche Symbolik ein.

II.

Mastbaum und Antenne als Symbol des christlichen Kreuzes

Die beste Deutung zu dem Wort aus Minucius Felix von der an den Schiffen *naturaliter*, das ist mit sinnenhafter Selbstverständlichkeit zu erkennenden Gestalt des Kreuzes, bietet uns einmal Gregor von Nyssa. Er spricht von dem die ganze Natur geheimnisvoll durchwaltenden Mysterium des Kreuzes und sagt: „So kann man dies schon von den Matrosen lernen: Das Holz, das man querstehend dem Mastbaum einfügt und an dem man das Segel entrollt, nennen sie Antenne (*κεραία*), und sie nehmen diese Namensbezeichnung vom sinnenfälligen Augenschein her (*σχῆμα*)"[1].

Bevor wir dieses Lehrstück der Vätertheologie in seinem fast verwirrenden Reichtum entfalten, sei hier ein Wort der Verteidigung eingefügt für die Methode, mit der wir bisher vorlegten, was wir ‚von den Matrosen gelernt haben'. Wenn man die tiefgreifenden Beziehungen der patristischen Symbolik zur antiken Umwelt wirklich in ihren letzten Wurzeln erfassen will, darf man sich nie damit begnügen, nur eben mit einigen literarischen Hinweisen und Vergleichen zu arbeiten, man muß vielmehr das einzufangen versuchen, was wir eingangs die ‚nautische Stimmung' nannten, das den Heiden und Christen der Antike gemeinsame Lebensgefühl, das in ihnen von der nautischen Umwelt erzeugt wird. Hier walten dann hintergründige, meist unausgesprochene Beziehungen, und nur wenn wir diese mitzuvollziehen imstande sind, wird uns die im Vordergrund des bloß literarischen Zitates oft unverständliche ‚Unlogik' der Symbole irgendwie verständlich. Daher war es notwendig, die Belege zu häufen und das Füllhorn der Lesefrüchte auszuschütten, ohne daß man nun erwarten dürfte, daß jeder einzelne

ὁ σταυρὸς ὡς καὶ τὸ πλοῖον καὶ ἡ κατάρτιος αὐτοῦ ὁμοία ἐστὶ τῷ σταυρῷ. — *κατάρτιος* ist „Mastkorb" oder das ganze Holzwerk am Topp des Mastbaums.

[86] Lukian, Cataplus sive Tyrannus 13 (Sommerbrodt I, 2, S. 70, Z. 16—21). Vgl. dazu den an den Mastbaum angefesselten Sklaven, der an Odysseus erinnert: Synesios, Epist. 32 (Pg 66, 1361 B).

[87] Festus, De verborum significatu (Lindsay S. 406, Z. 15—18). Der Text ist hier nicht ganz klar überliefert, der Sinn ist eindeutig.

[1] Oratio 1 (PG 46, 624f).

Zug der antiken Schiffsymbolik seine christliche Nachahmung gefunden hätte. Man könnte gegen diese Methode den Spott des Aristophanes gegen den Dichterling Agathon zitieren:

> In den Werften der Kunst schiffbauen ein Stück:
> schon formt er des Rumpfs neusprachig Geripp,
> schon hobelt er hier, schon fuget er da,
> leimt Spruch auf Spruch, streicht Firnis drauf...[2]

Aber das wäre doch wohl ungerecht. Nur die Methode der ‚Einstimmung', die auf einer mühsam erworbenen genauen Kenntnis der antiken und der christlichen Belege aufbaut, wird unser Verständnis der Beziehungen von ‚Antike und Christentum' fördern. Um nur zwei Beispiele hier schon anzuführen, die wir gleich genau belegt vorzubringen haben: Wenn die Väter der Urkirche bei Habakuk 3, 4 das Wort lesen: „Und die Hörner sind in seinen Händen" so kommt ihnen (für uns Heutige zunächst völlig unverständlich und gekünstelt) wie von selbst die nautische Erinnerung daran, daß man die Enden der Antenne *cornua* nannte, und schon steht vor ihrem geistigen Blick das Bild des Gekreuzigten, der seine Arme ausreckt an den Antennen, als der am Mastbaum der Kirche angenagelte Erlöser. Oder wenn sie im Jakobssegen (Gen 49, 6) vom „Stier" lesen, kommt ihnen, genau wie dem Träumenden bei Artemidor, die Erinnerung an die ‚Hörner' des Stiers, die da sind wie Antennen am Mastbaum, und schon geht die Bahn ihrer Gedanken hinüber in die nautischen Symbole von der Antenne des Kreuzes. Man mag das heute als sublime Spielerei auffassen, als eine von heimlichen Wortassoziationen verknüpfte Allegorese: wir möchten im Gegenteil eher meinen, ein geduldiges Nachvollziehen und Erspüren dieser seltsamen Beziehungen führe uns unmittelbar in jene Mitte der patristischen Theologie, die dem grob literarischen Zugriff von außen her immer unzugänglich bleiben muß: dorthin nämlich, wo eine schon durchaus vorhandene, wenngleich noch nicht zur abstrakten Gedanklichkeit hin ausgereifte (und so vielleicht dürr gewordene), bildentkleidete Dogmatik sich hinter der Bildwelt sowohl verbirgt als auch diese in immer neuer Frische aus sich heraustreibt. Von diesem inneren Besitz her können die Väter dann selbst zu den von der ‚Natur' vorgegebenen Symbolen greifen, um (wie Justinus sagt[3]) mit „logos erfüllter Beweisführung und mit einem in die Augen fallenden Bild" die Wahrheiten der Offenbarung (die ja zumeist ebenfalls in ‚Bildern' spricht) auszudeuten oder anzudeuten.

So auch in der Welt der nautischen Bilder, in deren Mitte wir uns nun befinden. Mastbaum und Antenne sind der Inbegriff des Schiffes, sein Heil oder sein Untergang. Die segeltragende Antenne ist Gewähr für gute Fahrt und zugleich höchste Gefahr, Ruhesitz der heilbringenden Gottheit und zugleich allen Blitzen ausgesetzt. Die ‚nackte Antenne' mit ihren sturmzerfetzten oder blitzverbrannten Segeln ist Anfang des Untergangs, das heilgebliebene

[2] Thesmophoriazusen 53—56 (Coulon IV, S. 19f) (Übersetzung von J. G. Droysen II[3], Leipzig 1881, S. 186).

[3] Apol. I, 55, 13 (Otto I, 1, S. 152): *διὰ λόγου καί σχήματος φαινομένου.*

Holz des Mastbaums ist Inbegriff des Sieges über das treulose Meer und seine dämonischen Gewalten: Tropaia nennen die Griechen gerne ihr gutes Schiff[4].

Es ist aber Mastbaum und Antenne einem Kreuz gleich. Darum kann der Christ nun diese ganze symbolische Dialektik, die auch er als echter Seefahrer beim Anblick seiner Schiffe mitfühlt, auf das Kreuzholz seines Erlösers übertragen. Denn er weiß ja aus der Dialektik der biblischen Heilslehre, daß Menschwerdung und Kreuztod des Herrn immer beides sind: ‚Fall und Auferstehung' (Lk 2, 34), ‚Torheit für die Untersinkenden und Kraft für die Geretteten' (1 Kor 1, 18). Mit diesem offenen Blick für die hinter den Symbolen wirksame Theologie des Kreuzes, der Gnade und der Kirche soll nun das vergessene Lehrstück der Kirchenväter von der ‚*antenna Crucis*' vorgelegt werden.

1. Mastbaum und Antenne als Tropaion

Die erste Andeutung einer Lehre von der Antenne des Kreuzes in der christlichen Literatur begegnet uns in eben jenem Kapitel des Justinus, das wir vorhin zitiert haben. Und wir dürfen gerade aus der nur andeutenden Form, in der der Apologet davon spricht, entnehmen, daß es sich um einen Topos handelt, der schon bekannt war und zum Grundbestand der für die patristische Theologie wesentlichen Lehre vom ‚Mysterium des Kreuzes' gehörte[5]. Es geht hier um den Nachweis, daß die Figur des Kreuzes geheimnisvoll schon in den „sinnenfälligen Dingen" sich zeige und daß „nichts in der Welt ist, das ohne diese Figur gehandhabt werden oder Zusammenhang haben kann"[6]. Dabei ist das für das Mysterium notwendige Element des dialektischen Gegensatzes dieses, daß das verächtliche, allen noch so gewöhnlichen Dingen aufgeprägte Kreuz das „größte Symbol seiner Kraft und Herrschaft" ist. Justinus weist hier selbst zurück auf das, was er schon früher davon gesagt hat, als er im Kreuzerweis aus den Propheten das Wort des Isaias (9, 6) von der „Königsherrschaft, die auf seinen Schultern ruht" deutete als vorausgesagt vom Kreuz, „an das er angenagelt seine Schultern legte"[7]. Königsgewalt und Schandholz gehören ebenso zusammen wie nun in dem Sinnenbild aus der Nautik Heil und Mastbaum: *θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηὶ σῶον μείνῃ*[8]. „Schon das Meer kann nicht

[4] Vgl. A. Boeckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staates, Berlin 1840, S. 92. — ZkTh 66 (1942) S. 208.

[5] Vgl. dazu H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 73—100: Das Mysterium des Kreuzes. — Zu einer wohl anzunehmenden vorchristlich-jüdischen Herkunft des Symbols vom Schiff der Kirche vgl. E. Peterson, Das Schiff als Symbol der Kirche. Die Tat des Messias im eschatologischen Meeressturm in der jüdischen und altchristlichen Überlieferung: Theologische Zeitschrift (Basel) 6 (1950) S. 77—79. — Weiterführung und z. T. Kritik dieser Ausführungen bietet K. Goldammer, Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung: Theol. Zeitschrift (Basel) 6 (1950) S. 232—237.

[6] Apol. I, 55, 2 (Otto I, 1, S. 150).

[7] Apol. I, 35, 2 (Otto I, 1, S. 104).

[8] Apol. I, 55, 3 (Otto I, 1, S. 150).

durchschnitten werden, wenn nicht dieses Siegeszeichen, das Segel genannt wird, auf dem Schiff unversehrt bleibt".

Dieser Text, den später Tertullian und Minucius Felix benützt haben, ist nun nicht einfach zu interpretieren. Zunächst setzt er voraus, daß man das Kreuz einfachhin τρόπαιον, Tropaion, Siegeszeichen nennt. Darüber hat uns Fr. J. Dölger belehrt und die Wurzeln dieser später so reich entfalteten Theologie des siegreichen Kreuzes bis zu Paulus (Kol 2, 15) hinabgeführt[9]. Tropaion ist der Holzpfahl, an dem man auf einer Querstange die Waffen des Feindes aufhing an der Stelle, wo er sich zur Flucht wandte. Schon dieses Holzgerüst bildet also die Gestalt des Kreuzes und sieht mithin aus wie ein Mastbaum samt seiner Antenne. Man denke etwa an den Peplos der Athene, den man von der mystischen Schiffsantenne aus entrollt zur Schau stellte. Wenn also Justinus es schon voraussetzen konnte, daß das Kreuz einfachhin Tropaion genannt wurde, so war die Weiterung zum nautischen Vergleich mit dem Mastbaum wie von selbst gegeben. Um so mehr verwundert man sich, daß dann nicht das Wort ἱστός folgt, sondern ἱστίον: das Tropaion ist das Segel, das an der Antenne herabhängt. Es geht wohl nicht an, mit Dölger[10] zu sagen, man könne statt „Segel" hier besser „Mast" einfügen. Im Gegenteil: gerade hierin liegt die Lösung der Textdeutung, daß es „Segel" heißt, und Justinus hat offenbar mehr mitaussprechen wollen, als er in einem einzigen Wort unterbrachte — die ganze weitere Deutungsgeschichte, die wir hier vorlegen, wird uns darin recht geben. Das ‚heile' Segeltuch, das von der Antenne des Mastbaums herunterhängt, ist in sich das Tropaion; umgekehrt: das Unheil beginnt damit, daß das Segeltuch zerfetzt oder verbrannt wird. Daß aber das Segel selbst Tropaion genannt werden kann, wird erst von dem aus verständlich, was Justinus am Ende dieses Kapitels als zweites Symbol der in geringen Sinneszeichen sich abbildenden Macht des Kreuzes vorbringt: „Auch die bei euch üblichen Symbole bekunden die Macht dieser (Kreuz)figur, ich meine die Vexilla und Tropaia, mit denen allenthalben eure Aufmärsche geschehen, und mit denen ihr die Sinnbilder der Macht und Herrschaft zur Schau stellt – auch wenn ihr dies tut, ohne euch der Bedeutung dessen bewußt zu sein"[11]. Weil man nun an diesen Standarten, deren Tuch an dem Querholz der Fahnenstange herabhängt, die unter der Bekleidung befindliche Kreuzform deutlicher wahrnimmt, ist ein solches Tropaion der Soldaten ein sinnenfälliges Symbol des Kreuzes der Christen — und so nun auch (wenngleich zunächst nur mit einer gedanklichen Auslassung gesprochen) bei einem Schiff: das ‚heile Segeltuch' ist deswegen heil und insofern siegreich im Durchkielen des Meeres, als es an diesem heilen Holzgerüst von Mastbaum und Antenne herabhängt.

[9] Fr. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 133—138.

[10] Ebd. S. 137, Anm. 4.

[11] Apol. I, 55, 10, 11 (Otto I, 1, S. 152). — Schon Cicero bringt übrigens (Orator 45, § 153) in einer merkwürdigen Etymologie *velum* und *vexillum* zusam-

Noch wird hier bei Justinus nicht gesagt, was mit diesem in der Kraft des Kreuzzeichens siegreichen Schiff genauer gemeint ist. Aber es ist wichtig, gleich hier festzuhalten, wie eng verwandt die Sinnbilder der Vexilla und Tropaia mit dem nautischen Symbol des Mastbaums sind — hier nämlich wurzelt die Theologie vom siegreichen Schiff der Kirche, die wir gleich darzustellen haben. Zuerst aber wird uns Tertullianus diese Gedankenverbindung von Tropaion und Antenne, die bei Justinus nur vorausgesetzt war, ausdeuten. Der bissige Spott, mit dem der Afrikaner die Christen verteidigt gegen den Vorwurf, *crucis religiosos*, Kreuzanbeter zu sein, hat uns das berühmte Kapitel 16 des Apologeticum geschenkt und seine Parallele im ersten Buch Ad nationes. Auch ihr römische Heiden, so geht der Gedankengang der Replik, betet, ohne es zu wissen, Kreuze an, wenigstens Holzstämme, die sozusagen den einen und wichtigsten Teil eines Kreuzes ausmachen, wenn man sie in den Boden einrammt: *pars crucis est omne robur quod erecta statione defigitur*[12]. Wenn also schon, so spottet Tertullian weiter, dann beten wir Christen wenigstens ein ganzes Kreuz an, also „im schlimmsten Fall doch einen vollständigen und ganzen Gott". Diese etwas dunkle Andeutung im Apologeticum wird uns durch die Parallele in dem Buch Ad nationes völlig faßbar — und eben hier schimmert die Bildwelt der nautischen Sprechweise durch: *Pars crucis et quidem maior est omne robur quod derecta statione defigitur. Sed nobis tota crux imputatur, cum antemna scilicet sua et cum sedilis excessu:* „Uns macht man ein vollständiges Kreuz zum Vorwurf, will sagen: mitsamt der Antenne und dem hervorstehenden Sitzholz"[13]. Ein solches Holzgestell zimmert sich der Bildner, wenn er um dieses Kreuz als das primitive Urgebilde der kommenden Statue den Ton knetet, und das gleiche kreuzförmige Holzgestell trägt die Standarten und Tropaia der römischen Soldaten: eine Kreuzgestalt ist mithin das ‚Knochengerüst' der Götter und der Siegesfahnen: *diximus originem deorum vestrorum a plastis de cruce induci. Sed et Victorias adoratis in tropaeis, cum cruces intestina sunt*[14]. Daß es in all diesen Vorstellungen vom Tropaion und seinem Holzgestell letztlich um nautische Bilder geht, beweist nicht nur der ganz wie von selbst sich einstellende Vergleich im Kapitel Ad nationes mit der *antemna* des Kreuzstammes, sondern nun auch im Apologeticum die Verwendung des Wortes *siphara*, von dem später noch eingehend zu sprechen sein wird: *siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt*[15]. Man hat dieses seltene Wort meist mißverstanden und unrichtig übersetzt. Es wird sich später erweisen, daß wir hier ohne weiteres sagen dürfen: „Die Bramsegel der Heerfahnen und der Standarten sind ja nur

men. Darauf macht K. Goldammer a. a. O. S. 235 aufmerksam und verweist auf einen später noch genauer von uns zu besprechenden Text aus Ambrosius (De virginitate 18, 118; PL 16, 297).

[12] Apologeticum 16, 7 (CSEL 69, S. 43, Z. 31 f).

[13] Ad nationes I, 12 (CSEL 20, S. 81, Z. 27—S. 82, Z. 5).

[14] Apolog. 16, 7 (CSEL 69, S. 43, Z. 34 f).

[15] Apolog. 16, 8 (CSEL 69, S. 43, Z. 38 f).

Bekleidungen von Kreuzen". Mithin stellt sich Tertullian das Ge stell der Tropaia einfach als Mastbaum und quergestellte Antenne vor, an deren oberster Spitze die Bramsegel flattern — genau wie auf einem Schiff.

Wir können diesem nautischen Grundzug der ganzen Bildreihe noch eine weiterführendere Linie einfügen. Auch Tertullian spricht hier ja, wie vor ihm Justinus, von den in die sichtbare Natur eingeschriebenen Formen der Kreuzgestalt und findet sie nun außer im Holzgestell von Mastbaum und Antenne auch in den Formen des menschlichen Leibes: die *tacita et secreta linea crucis* erschaut man am Körper, weil das Haupt emporragt, die Rundung der Schultern herausteht und der Mensch, wenn er die Arme ausbreitet, die Gestalt des Kreuzes nachahmt[16]. Daher liegt es nahe, sich an der Gestalt des von der Antenne gekreuzten Mastbaums eine ans Kreuz geheftete Menschengestalt zu denken: wir sahen ja bereits, wie vertraut schon dem heidnischen Menschen der seefahrenden Antike diese Vorstellung war. „Eure Tropaia haben ja nicht bloß die Gestalt eines bloßen Kreuzes, sondern ahmen die Gestalt eines gekreuzigten Menschen nach (*adfixi hominis faciem imitatur*)", sagt Minucius Felix[17], und eben hier fährt er fort mit dem uns bereits bekannten Wort: „Das Kreuzzeichen sehen wir auch wie von selbst (*naturaliter*) am Schiffe, wenn es mit schwellenden Segeln dahinfährt". Es besteht gar kein Zweifel, und es wird sich später noch genau herausstellen, daß der antike Christ sich an der Kreuzgestalt von Mastbaum und Antenne den gekreuzigten Erlöser vorstellte, der (so dürfen wir jetzt einmal kühn die Linie, die schon bei Justinus beginnt, ausziehen) auf den Antennen seine Schultern die siegreiche Königsherrschaft trägt und so den Schiffahrenden das im unverletzten Segeltuch versinnbildete Heil sicherstellt.

Damit kommen wir nun zu jenem Text aus Hippolyt, von dem wir schon im Verzeichnis der Schiffskataloge der patristischen Theologie gesprochen haben[18]. Hier wird die Theologie vom Kreuz als dem Tropaion des Sieges mit einer bisher unbekannten nautischen Genauigkeit ausgeführt. Wir greifen aus der Fülle der symbolischen Bilder dieser Schiffstheologie nur das heraus, was unmittelbar mit unserer Frage in Beziehung steht — es wird sich aber zeigen, daß wir erst jetzt, nachdem wir Technik und Symbolik der nautischen Bilder der Antike kennen gelernt haben, eine richtige Deutung des Textes geben können, ja daß wir geradezu auch die literarische Textüberlieferung im Lichte unserer nautischen Kenntnisse zu korrigieren vermögen.

Hippolyt handelt in seinem Buch vom Antichrist von den Verfolgungen, denen die Kirche der Endzeit durch den Antichrist ausgesetzt sein wird. Im Anschluß an das Wort aus Isaias (18, 1 LXX) von den ‚Flügeln der Schiffe' spricht er von den Christen als

[16] Ad nationes I, 12 (CSEL 20, S. 82, Z. 13—16).
[17] Octavius 29, 7 (CSEL 2, S. 43, Z. 9f).
[18] ZkTh 66 (1942) S. 199ff.

dem „vom Antichrist und den Ungläubigen verfolgten und zertretenen Geschlecht" der Endtage. „Die Flügel der Schiffe: das sind die Kirchen. Das Meer ist die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff auf dem Meere wie im Sturm herumgeschleudert wird und dennoch nicht untergeht. Denn sie hat bei sich Christus, den erfahrenen Steuermann". Hier nun setzt der Text ein, den wir für unsere Theologie von der Antenne des Kreuzes genauer untersuchen müssen. Wir heben darum die hierher gehörenden Stücke aus der Umgebung der übrigen nautischen Symbole, die überdies vorgebracht werden, heraus:

φέρει δὲ ἐν μέσῳ καὶ τὸ τρόπαιον τὸ κατὰ τοῦ θανάτου, ὡς τὸν σταυρὸν τοῦ κυρίου μεθ' ἑαυτῆς βαστάζουσα.. ὀθόνη δὲ ταύτῃ λαμπρὰ πάρεστιν ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἀπ' οὐρανῶν, δι' οὗ προαγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ... κλῖμαξ δὲ ἐν αὐτῇ εἷς ὕψος ἐπὶ τὸ κέρας ἀνάγουσα ὡς εἰκὼν σημείου πάθους Χριστοῦ, ἕλκουσι τοὺς πιστοὺς εἰς ἀνάβασιν οὐρανῶν. ψίφαροι δὲ ἐπὶ τὸ κέρας ἐφ' ὑψηλοῦ ἑνούμενοι ὡς τάξεις προφητῶν μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων εἰς βασιλείαν Χριστοῦ ἀναπαύμεναι[19].

„Sie trägt in ihrer Mitte ja auch das Siegeszeichen, das da ist gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn aufrecht mit sich führt... Ihr ist auch gegeben ein weißleuchtendes Segel, das bedeutet den Geist, der aus den Himmeln ist, in welchem gesiegelt werden die an Gott Glaubenden... Eine Strickleiter ist in ihr, die zur Höhe über der Antenne hinaufführt, als sinnbildendes Zeichen des Leidens Christi, und sie führt die Glaubenden zum Aufstieg in die Himmel hinan. Die Toppsegel aber, die sich über der Antenne zur Spitze hin vereinigen, sind wie die Ordnungen von Propheten, Märtyrern und Aposteln, die da ausruhen bis zum Eintritt in das Königreich Christi".

Die Übersetzung, die wir hier auf Grund des kritischen Textes von Achelis geben, und die sich in manchen nicht unwichtigen Punkten von derjenigen von V. Gröne[20] und Fr. J. Dölger[21] unterscheidet, wird schon durch das antike Material, das wir im ersten Teil dieser Untersuchung vorlegten, gerechtfertigt. Der Mastbaum ist Tropaion und Kreuz zugleich: Siegeszeichen gegen den Wassertod, wie das schon bei Justinus mitverstanden wurde; Kreuz, weil gequert von der Antenne, wie es dem antiken Menschen selbstverständlich war. Der Mastbaum steht ‚aufrecht', das klingt in dem emphatischen *βαστάζουσα* mit, durch das der Ausdruck *φέρει* verstärkt wird. *ὀθόνη* bedeutet ‚Segeltuch', aber zugleich auch ‚Fahnentuch', wie wir später noch genauer zeigen: es klingen also hier die gleichen Gedanken mit, die bei Tertullian und Minucius auf umgekehrtem Weg bei der Beschreibung der Vexilla und Tropaia das nautische Wortgut einfließen lassen. Daß *κλῖμαξ* hier die am Mastbaum hinaufführende Strickleiter ist, hat schon Dölger[22] beobachtet, und wir haben oben dazu noch eigens auf die Schiffsmosaiken von Althiburus hingewiesen. Der Tiefsinn der theologischen Symbolik, der in dem Bild von der Strickleiter sich birgt, ist darin zu sehen, daß sie „über die Antenne hinaus" in die Höhe

[19] De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 15f; S. 40, Z. 1—7).
[20] Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1873, S. 54f.
[21] Sol Salutis², Münster 1925, S. 277f.
[22] Ebd. S. 277, Anm. 3.

führt, also Symbol des Leidens Christi sein kann, das die Glaubenden gleichsam „über die Kreuzantenne hinaus" zum Himmel führt. Man sieht: alle diese nautischen Vergleiche können in ihrer genauen Bildhaftigkeit und mithin in ihrer dogmatischen Sinngeladenheit nur verstanden werden, wenn wir sie nicht nur als unverbindliche Einfälle oder krause Allegorien aburteilen, sondern aus dem nautisch technischen Wissen heraus deuten, das wir uns mühsam erworben haben und das den Alten noch selbstverständlich war. Die Antenne — also das Kreuz — ist sozusagen der Scheidepunkt im irdischen und endzeitlichen Geschick der Kirche: alles, was „jenseits der Antenne" liegt, ist schon jetzt „Himmel", Ruhe und frohe Fahrt, Licht und endgültige Rettung. Darin liegt die dogmatische Dialektik des Wesens der Kirche: sie ist sturmgepeitscht, aber sie geht nie unter. Sie ist ein kreuztragendes Schiff, aber dieses Kreuz ist Tropaion des sicheren Sieges über das Meer der Welt und gegen den seelischen Tod. „Ihr Bug ist der Osten"[23], sie fährt also der aufgehenden Sonne, dem endzeitlich verklärten Christus entgegen.

Hier nun setzt unsere textliche und symbolische Deutung des letzten Satzes aus der nautischen Kirchenallegorie des Hippolyt ein, und hier wird vielleicht am greifbarsten, wie nur eine liebevoll genaue Einfühlung in die schöne Welt der antiken Nautik einen christlichen Satz verstehen kann. Es ist die Symbolik der Toppsegel, mit denen Hippolyt seine Bildtheologie von der Kirche beschließt. Text und Deutung lagen bisher ganz im argen. Schon Combefis ist sich über den Sinn des Vergleichs mit den *φίφαροι*, trotz allem gelehrten Apparat, den er dazu vorlegte, ganz im unklaren[24]. Gröne, und ihm folgend Kaufmann[25], übersetzen den Satz also: „Die oben an dem Maste angebrachten Abzeichen sind die Reihe der Propheten, Martyrer und Apostel, die im Reiche Christi ausruhen". Dölger überträgt so: „Die *φίφαριοι*[26] (Pfähle oder Taue), die von der Querstange zur Höhe vereinigt sind, die sind Ordnungen der Propheten, Martyrer und Apostel, die zur Ruhe im Reiche Christi gelangt sind"[27]. Er hat sich zu dieser Übertragung offenbar durch die mißverständliche Wiedergabe der altslawischen Hippolytübersetzung verleiten lassen, die *φίφαροι* mit „Pfähle" wiedergab[28].

Für die genaue Übersetzung, die uns erst die Feinheit des Symbols in seiner theologischen Tiefe kund tut, müssen wir nocheinmal und etwas genauer in die antike Schiffstechnik und in die daran sich anschließende dichterische Bildwelt zurückgreifen. Das Wort *φίφαροι* im Text bei Hippolyt ist in dieser Gestalt sonst nirgendwo

[23] De Antichristo 59 (GCS I, 2, S. 39, Z. 17): *ἡ μὲν πρῷρα ἀνατολή*. Vgl. auch Hippolyt, Fragment 4 zu Gen 8, 1 (GCS I, 2, S. 91f). — Dölger, Sol Salutis[2] S. 278.

[24] PG 10, 780, Anm. 22.

[25] BKV Hippolyt, Kempten 1873, S. 55. — C. M. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Christentums, Mainz 1900, S. 182.

[26] Das hier im Text bei Dölger (S. 278, Z. 1) beigefügte Iota in *φιφάροι* ist offensichtlich ein Druckfehler.

[27] Sol Salutis[2] S. 278, Z. 1—4.

[28] GCS Hippolyt I, 2, S. 40, Anm. zu Zeile 7.

belegbar und ist offenbar eine verderbte Wortgestalt der handschriftlichen Überlieferung[29]. Es muß ohne jeden Zweifel *σίφαροι* heißen: das heißt, es ist hier die Rede von den Topp- oder Bramsegeln, die jenseits der Antenne am Topp des Mastbaums vor allem bei Schnellseglern angebracht wurden, das *sipharum* oder *supparum* der Römer — Tertullian sprach ja schon davon und nannte mit diesem Wort *siphara* das ‚Segeltuch' an den hölzernen Kreuzgestellen der Tropaia und Feststandarten. „Zwischen dem oberhalb der Rah verlängerten Masttopp des Kauffahrers und den beiden Rahhälften entfalten sich zwei (auf dem Torlonia-Relief[30] sogar vier) dreieckige Topp-Segel (*siparum, sipharum, supparum, σίφαρος*, vielleicht ein morgenländisches Wort, etwa aus hebräisch *šiphrah*, vom heiteren Himmel gesagt, also Schönfahrtsegel?) bei gutem Wetter und flauem Wind"[31]. Das hat noch Isidor von Sevilla gewußt: *Siparum, genus veli unum pedem habens, quo iuvari navigia solent in navigatione, quoties vis venti languescit*[32]. Und er zitiert dafür einen Vers aus Lukan: *navita... summaque tendens sipara, velorum perituras colligit auras:* „Der Matrose... spannt die ganz oben angebrachten Toppsegel aus und sammelt die segelverderbenden Winde"[33]. Zu diesem Vers haben uns die Lukanscholien einen wertvollen Hinweis aufbewahrt: *Sipara velorum: velum dicit quale habent navigia tentum super antemnam, quod formatum est quasi delta graeca*[34]. Dieses Toppsegel ist also auch hier „jenseits der Antenne" und hat die dreieckige Form des Buchstabens Delta. Auch diese meist doppelten Bramsegel sind auf einem Holzgestell ausgespannt, und wir wissen bereits, daß man dieses Holzgerüst oft einfach „Kreuz" nannte: *supparos appellamus vela linea in crucem expansa*[35], und hier wird nocheinmal deutlich, warum etwa Tertullian die Holzgerüste der Standartenfahnen „Kreuz" und die Fahnentücher *siphara* nennen konnte. Dieses jenseits der Großantenne, am obersten Topp des Mastbaums angebrachte Segel leuchtet zuerst, wenn die Sonne aufgeht, darum konnte Seneca dichten: *et alto rubicunda tremunt sipara velo*[36]; es ist „feuerstrahlend", wie Lukian[37] sagte; es verheißt rasche Fahrt, wie uns

[29] Vgl. E. A. Sophokles, Greek Lexikon of the Roman and Byzantine periods, Cambridge 1914, S. 1181: „Hippolyt PG 10, 780 A incorrectly *ψήφαροι* for *σίφαροι*". — G. Anagnostopulos, *Λέξικον τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*. Athen 1933, s. v. *σίφαρος* umschreibt das Bramsegel ganz im Sinne der Antike als *τρίγωνον ἱστίον ἐκπετασσόμενον ὑπὲρ τὴν ἀνωτάτην κεραίαν*.

[30] Abbildung bei A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III, München-Leipzig 1888, Abb. 1688.

[31] RE II, A, 1 (1921) Sp. 1051, Z. 58ff (Assmann). — Vgl. auch RE III, A. 1 (1927) zu *suparium* (Hug). — Zu *σίφαρος* vgl. L. Meyer, Handbuch der griechischen Etymologie IV, Leipzig 1902, S. 26f. — Zu *supparum* vgl. A. Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch[3], Heidelberg 1910, S. 756. — Forcellini V (Prati 1771) S. 771.

[32] Orig. XIX, 3, 4 (PL 82, 668 A).

[33] Bellum civile V, 427—429 (Hosius S. 140).

[34] Scholia in Lucani bellum civile (Usener S. 171, Z. 3—7).

[35] Festus, De verborum significatu (Lindsay S. 406, Z. 15—18).

[36] Medea 327f (Richter S. 131).

[37] Navigium 5 (Reitz III, S. 252).

Seneca von den alexandrinischen Postschiffen in Puteoli erzählte. Darum bedeutet es auch in der antiken Symbolik glückhafte Fahrt. Statius betet zu den heilbringenden Gottheiten der Meerfahrt: *vos summis adnectite sipara velis, vos Zephyris aperite sinus*[39]. Bei Epictet sind sie Symbol der mit allen Segeln geglückten Flucht vor Gefahr[40], bei Fronto das Sinnbild des Genius eines alle anderen überflügelnden Rhetors[41]. Kurz, die *sipara* sind der Inbegriff des vom Licht der Sonne überstrahlten Heils zur See, und ihre drei eckigen Linien laufen bis zur höchsten Spitze des Mastbaums zusammen und scheinen gleichsam nichts mehr zu wissen von der Sturmnot der unter ihnen liegenden Kreuzantenne. Sie sind das Zeichen von Glück schlechthin, darum kann Properz einmal singen: *iungite extremo felicia lintea malo*[42].

Das alles müssen wir einfühlend im Geiste behalten, wenn wir nun den letzten Satz der Kirchensymbolik des Hippolyt lesen: Zug um Zug wird in seiner allegorischen Tiefsinnigkeit klar und eine ganze eschatologische Theologie birgt sich unter dem einzigen Bild des Toppsegels. Die ψίφαροι liegen „jenseits der Antenne", sie sind also zunächst das Symbol des bereits jenseitigen Geheimnisses, das auch die auf dem Meer der Welt segelnde Kirche schon erfüllt. Sie „vereinigen sich zur Spitze hin": dieses ἑνούμενοι (das sich so als die einzig mögliche Lesart des unklar überlieferten Textes herausstellt) entspricht genau dem *iungite* bei Properz und der Angabe der Lukanscholien von der Deltaform des Toppsegels. Aber bei Hippolyt erhält diese Dreieckgestalt gleich eine erst jetzt ganz verständliche Symboldeutung: die Drei des Toppsegels bedeutet die Dreizahl der ‚Ordnungen' von Propheten, Märtyrern und Aposteln. Das heißt aber im Sinne der urchristlichen Theologie: das sind die Ordnungen jener Glieder der Kirche, die bereits eingegangen sind in die ruhevolle Region „jenseits der Kreuzantenne", wenngleich (das ist ja das Anliegen der ganzen Schrift des Hippolyt vom Antichrist) die endgültig verklärte Ankunft des Herrn, das entscheidende Aufgehen der vom Osten kommenden Sonne (und ihr fährt ja das Schiff der Kirche entgegen) noch nicht gekommen ist. Darum sagt er mit der kleinen, aber tiefsinnigen Wendung des griechischen Akkusativs, diese dreigestaltigen Ordnungen der verklärten Glieder der Kirche „ruhen aus auf das Königreich Christi hin", sind also auch jetzt noch, solange das ganze Schiff der Kirche noch nicht im Hafen der Ruhe eingelaufen ist, in „Erwartung des Königreiches Christi". Damit hat die Theologie vom mystischen Mastbaum als dem Tropaion des Kreuzsieges ihre tiefsinnigste Entfaltung gefunden. Antenne ist Kreuz — aber der gleiche Mastbaum, der die noch gefährdete Kreuzrahe trägt, endet in den *felicia lintea* des Bramsegels, das schon feuerleuchtend ist von der aufgehenden Sonne. Denn die

[38] Epist. ad Lucilium 77, 1, 2 (Hense S. 269, Z. 23f).
[39] Silvae III, 2, 27f (Vollmer S. 125).
[40] Epicteti dissertationes ab Arriano digestae III, 2, 18 (Schenkl 216).
[41] Epist. I, 2 (Naber S. 97, Z. 9—13).
[42] Elegien III, 21, v. 13 (Rothstein II, S. 143).

Kirche ist immer beides: Verfolgung und Sieg, Sturmfahrt und schon vorweggenommene, siegreich gehoffte Landung[43]. Wenn der Zusatz der Textüberlieferung recht behalten sollte, der nach ἀναπαύσεται noch beifügt: τοῦ διωγμοῦ καὶ τῆς θλίψεως[44], dann läge darin nocheinmal eine Verstärkung des alles zusammenfassenden Bildes von der Antenne des Kreuzes: ‚jenseits der Antenne' ist nicht mehr Verfolgung und Leid, sondern nur Ruhe und Königreich. Mit einem einzigen Wort: das Kreuz auf dem Schiff der Kirche ist Tropaion, Wendezeichen zum Sieg.

Hier wäre nun der theologisch richtige Ort, um von der Archäologie der sepulkralen Schiffsbilder zu sprechen, die uns aus den Katakomben des dritten Jahrhunderts überliefert sind. Wir verschieben indessen dieses gewichtige Kapitel bis zum Ende der ganzen Aufsatzreihe, wo das literarische Material ausgebreitet vor uns liegt, und fahren zunächst in der weiteren Geschichte von der Kreuzantenne als Tropaion weiter.

Es ist da nun höchst bezeichnend, daß die Verdoppelung, gleichsam das ineinander Geschautwerden der beiden Bildreihen aus der nautischen und aus der militärischen Welt fortlebt: Mastbaum und Antenne bilden sowohl das Kreuz auf dem Schiff als auch das Holzgestell der Heeresstandarten; das Gemeinsame ist die Symbolik des Sieges sowohl über das feindliche, das ‚böse' und ‚dämonische' Meer, als auch über den Feind im angreifenden Heer. In einer griechischen Predigt, die man unrichtig Methodius von Philippi zugeschrieben hat, zählt der Verfasser die in der sichtbaren Umwelt sich findenden Symbole des Kreuzes auf (das gehört nun zum literarischen Topos und begegnet uns noch oft), und sagt: „So meinen wir, daß auch die irdischen Kaiser zur Vertreibung aller bösen Gewalten jenes kreuzähnliche Zeichen sich zu eigen machten und es in dieser Gestalt herstellen ließen — jenes Zeichen, das man in der römischen Sprache *vexilla* nennt. Und diesem Zeichen willig gehorchend läßt sich das Meer von den Menschen mit Schiffen befahren"[45]. Dieser Text zeigt uns, daß wir uns hier bereits im Raum der christlich gewordenen Kaiserherrschaft befinden: wer dächte hier nicht sofort an das heilige Labarum des Konstantin? In der Tat, wenn wir uns von Eusebius über die Herstellung dieses christlichen Siegeszeichens belehren lassen, so fällt uns dabei sofort die nautische Diktion auf: der goldene Holzschaft ist wie der Mastbaum, und ihm ist als Querstange eine Antenne eingefügt, so daß das Ganze einem Kreuz gleicht: ὑψηλὸν δόρυ χρυσῷ κατημφιεσμένον κέρας εἶχεν ἐγκάρσιον, σταυροῦ σχήματι πεποιημένον[46]. Daß diese nautische Deutung des Labarums richtig ist, bestätigt sich durch die weitere Angabe von der Standarte, die an der Antenne herabwallt: „Von der quergestellten Antenne (τοῦ πλαγίου

[43] Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 196, Anm. 4; ZkTh 69 (1947) S. 134.
[44] GCS Hippolyt I, 2, S. 40, Anm. zu Zeile 9.
[45] Homilia de Cruce Christi (PG 18, 400 C).
[46] Vita Constantini I, 31 (GCS Eusebius I, S. 21, Z. 31—33). Hier ist nicht zu überhören, daß auch das Wort δόρυ einen nautischen Beiklang hat als „Schiffsbauholz".

κέρως), die dem hölzernen Lanzenschaft (δόρυ) eingefügt ist, hängt herabwallend eine Art von Segeltuch (ὀθόνη τις) nach unten[47]. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie die christlichen Kaiser, vor allem Konstantin und Konstantius, sich auf Münzbildern darstellen ließen als die Inhaber des siegreichen Staatsschiffes, auf dem sie stehen mit dem als Mastbaum und Antenne gedachten Siegeszeichen des Kreuzes[48]. Und an dieses Zeichen werden von nun an die christlichen Rhetoren gedacht haben, wenn sie in einer schon fast manieriert klingenden Bildsprache das heilige Kreuz preisen als Tropaion gegen die dämonischen Gewalten, als Zeichen des Sieges gegen die Geister des Irdischen, als Abwehr gegen den Tod[49]. Nicht immer ist das nautische Gefühl dabei lebendig geblieben. Aber wir lesen doch einmal bei Ambrosius und dies gerade in einer Schrift, die dem Kaiser gewidmet ist, vom Tropaion des Kreuzes in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Symbolik vom guten Schiff der Kirche: *O divinum crucis illius sacramentum, in qua haeret infirmitas, virtus libera est, affiguntur vitia, eriguntur tropaea!* Und dann folgt der Text, den wir schon einmal vorgelegt haben: *Lignum igitur illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis vectura est, non poena; alia enim salus non est nisi vectura salutis aeternae*[50]. Auch hier also das Tropaion des Kreuzes gedacht als Mastbaum und Antenne des Schiffes, und ‚Heil' ist nur, wenn dieses Tropaion unversehrt im Schiffe steht. Das wird nun einmal auch über das geschriebene Wort hinaus dem Auge greifbar in dem Gedicht, das der Wortdrechsler Publilius Optatianus Porfyrius dem Kaiser Konstantin gewidmet hat[51]. An sich ist dieses Poem schon literarisch geradezu unerträglich gekünstelt. Aber damit noch nicht genug: der Dichter hat seine Worte und Verse so gewählt, daß man bestimmte Buchstaben seiner Hexameter, wenn man sie quer durch die Zeilen hindurch mit rotem Mennig auszeichnet, zu einem neuen Vers zusammenlesen kann, und dieser Vers überdies mit seinen so ausgemalten Buchstaben das Bild eines Schiffes ergibt. So sind wir dem Hofpoeten, der für dieses

[47] Vita Constantini I, 31 (GCS S. 22, Z. 5—7).

[48] Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 214.

[49] So etwa Proklos (PG 50, 849 A); Ps.-Methodius (PG 18, 400 B).

[50] De Spiritu Sancto I, 9, 108—110 (PL 16, 730 BC). Vgl. ZkTh 67 (1943) S. 16. — Das ist gewiß ein Nachklang aus dem Grundthema, das schon Justinus angeschlagen hat: der ‚heile' Mastbaum des Kreuzes ist einzige Gewähr für das ‚Heil' der Seefahrt. In Nachahmung von Ambrosius predigt Maximus von Turin, Homilia 50 (PL 57, 342 B): *Sicut autem Ecclesia sine cruce stare non potest, ita et sine arbore navis infirma est.* Und kurz zuvor (341 C) fast genau mit den Worten des Justinus: *Grande ergo crucis est sacramentum, et si intelligamus, per hoc signum etiam mundus ipse salvatur: nam cum a nautis scinditur mare, prius ab ipsis arbor erigitur, velum distenditur, ut, cruce Domini facta, aquarum fluenta rumpantur, et hoc dominico securi signo portum salutis petunt.* In einer anderen Homilie, die wir bereits kennen als die „Odysseuspredigt" des Maximus (vgl. ZkTh 65 (1941) S. 148), sagt er darum bündig: *Arbor enim in navi crux est in Ecclesia, quae inter totius saeculi blanda et [illegible] nitia naufragia incolumis sola servatur;* Homilia 49 (PL 57, 339 D).

[51] Panegyricus Constantino Augusto dictus IV (PL 19, 397f). — Vgl. M. Schanz, Geschichte der römischen Litteratur IV, München 1904, S. 10—13.

schier unglaubliche Gemächte einen huldvollen Dankbrief des Kaisers empfing, dennoch dankbar: denn wir sehen es so mit Augen, wie lebendig die nautische Vorstellung vom Tropaion der Kreuzantenne der konstantinischen Zeit gewesen ist. Das Gedicht beginnt mit den Zeilen:

Constantine decus mundi lux aurea saecli
quis tua mixta canat mira pietate tropaea?

Seine Überschrift lautet: *Prodentur minio* (mit Bergzinnober oder Mennigfarbe) *caelestia signa legenti*. Dieses himmlische Zeichen ist nun aber eben die Kreuzantenne des Schiffes, welches man mit den zu neuen Versen (und diese sogar in griechischer Sprache) kreuz und quer durch die laufenden Hexameter aus den mennigroten Buchstaben zusammenschauen kann. Der griechische Vers lautet in einer bewußt homerischen Diktion: „Das Schiff (wollen wir) bewohnen, das deiner Tugend guten Fahrwind aufnimmt in seinem immerdar gespannten Segelwerk"[52]. Dieses Schiff aber trägt als Mastbaum und Antenne das konstantinische Christuszeichen, das auch auf dem Labarum glänzte. Und die weiteren Buchstaben, die das Schiffsbild zusammensetzen, besagen: „Nun kann der Matrose mit voller Sicherheit die Meerstürme verachten, nun kann auch Rom in guter Hoffnung gesichert alle Stürme verachten". Dieses Bildgedicht ist mithin die letzte Auswirkung jenes Wortes vom Tropaion des Kreuzes, das fast zwei Jahrhunderte zuvor Justinus in Rom niedergeschrieben hat. Mastbaum und Antenne sind zu den *tropaea* des konstantinischen Friedens geworden: von nun an erhofft man für das Schiff der Kirche sieghafte Fahrt durch das Meer der für einen Augenblick lang windstillen Welt[53]. Welch ein Gegensatz zu den eschatologischen Hoffnungen der Kirchentheologie bei Hippolyt! Aber eben diese große Geste, mit der so Himmlisches und Irdisches, Dogmatik und Geschichte, in ein einziges Sinnenbild zusammengefaßt werden, erweist uns die unausschöpfliche Lebendigkeit, mit der die antiken Christen die nautischen Symbole ihrer Umwelt umzudeuten wußten in das so heißgeliebte Bild von der Antenne des Kreuzes.

2. Die Antenne des Kreuzes auf dem Schiff der Seele

In der Entfaltung der Allegorie vom Tropaion der Kreuzantenne haben wir so den jedenfalls ältesten, sicher aber den wesentlichsten Grundbestand unserer nautischen Kreuzsymbolik aufgedeckt. Wir sahen, wie von der ersten, mit scharfen Augen und einer theologisch noch frischen Bildfreude aufgefaßten Zeichnung dieses Vergleichs bei Hippolyt bis zu der zum abgegriffenen Topos gewordenen Figurenrede der späten Rhetoren die patristische Kreuztheologie um dieses Symbol kreist. Nun haben wir weiterführend zu zeigen, wie sich diese Dogmatik vom Kreuz und die fromme Devotion zum heiligen Zeichen der Erlösung in der immer noch lebendigen Kraft des nautischen Denkens in die Lehre vom

[52] *τὴν ναῦν ἀεὶ κὲ δὲ ἄρμενον εἰνοικίζειν οὔροις τεινόμενον σῆς ἀρετῆς ἀνέμοις.*
[53] Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 114.

gnadenvollen Geschick der Kirche und ihrer Glieder einfügt – bildlich gesprochen, wie das Schiff der Kirche ‚gute Fahrt' und selige Landung für sich und seine ‚Passagiere'[54] nur erwarten kann, wenn der Mastbaum und die Antenne des Kreuzes heil bleibt. Denn nur im Kreuz ist ihr Bestand und himmlische Ankunft gesichert. Zu dieser Kreuzantenne kann der Christ nur aufschauen, wenn er sich im einzigen Schiff des Heiles befindet; nur die an dieser Antenne gehißten Segel können das heimführende Pneuma aufnehmen; nur vom Topp dieses Mastbaums aus kann er schon jetzt wie ein auslugender Matrose den Hafen und die ‚Stadt des großen Königs'[55] erspähen. So bildet nun auch für diese Dogmatik und Askese der geglückten Lebensfahrt auf dem Schiff der Kirche die Vorstellung von der Antenne des Kreuzes die alle Bilder zusammenfassende Grundsymbolik.

Zunächst gilt es, nun auch für den christlichen Bereich jene Stimmung des spätantiken Seefahrers einzufangen, die durch alle hellenistischen Meerfahrtberichte und durch ihre römischen Nachbildungen geht: wir haben sie im ersten Teil dieser Untersuchung zu zeichnen versucht, und A. Lesky hat uns in seinem schönen Buch darüber reich belehrt[56]. Wir tun dies zum Nachweis dafür, daß das Symbol von der Antenne des Kreuzes aus dem immer wieder neuen Anblick der Schiffe auch für den Christen der ausgehenden Antike nie verblaßte und nur langsam zu einem traditionsmäßig weitergegebenen Topos verkümmern mußte.

In dem hübschen Gedicht vom ‚Holz des Lebens', das man fälschlich Cyprian zugeschrieben hat, das aber doch wohl noch aus dem dritten Jahrhundert stammt, wird das Kreuz also besungen:

Arboris haec species uno de stipite surgit
et mox in geminos extendit brachia ramos,
sicut plena graves antemnae carbasa tendunt.[57]

Baum und Mastbaum werden wieder, wie immer in der Antike, in eins geschaut, die Arme des Kreuzes erinnern den Dichter wie von selbst an die *brachia* der sich dehnenden Antennen, an denen sich die geprallten Segeltücher (*carbasa*) spannen. Für den Christen, der dieses Gedicht las, war das ein geläufiger Vergleich: jedes Schiff auf seinen Meeren erinnerte ihn an das Kreuz seines Herrn. Das wird

[54] Dazu ZkTh 66 (1942) S. 200f; ZkTh 69 (1947) S. 7.

[55] Vgl. Ps.-Clemens, Epist. ad Jacobum 13 (PG 2, 49 A). Dem oben angedeuteten Wandel vom eschatologisch gedachten Frieden der Windstille zum kirchengeschichtlich irdischen Frieden des Konstantin entspricht hier der Bedeutungswandel von der ‚Stadt des guten Königreiches' bei Ps.-Clemens zu dem Lobpreis der Stadt Byzanz als der ‚Stadt des guten Königs' bei Ps.-Methodius (PG 18, 380 A). — Zum nautischen Motiv des auf der höchsten Spitze der Antenne auslugenden Matrosen vgl. auch Ambrosius, Exameron VI, 9, 59 (CSEL 32, 1, S. 250, Z. 5—9): *in mari quoque positus si quis terrae adpropinquare se conicit, in ipsa mali fastigia et celsa antemnarum cornua ut explorator ascendit et adhuc invisibilem reliquis navigantibus eminus terram salutat.* — Ähnlich bei Hieronymus, Epist. 125, 3 (CSEL 56, S. 121, Z. 12f): *ductor in summa mali arbore.*

[56] A. Lesky, Thalatta, Wien 1947, S. 251—303: Das neue Meereserleben des Hellenismus.

[57] De Pascha v. 7—10 (CSEL 3, S. 305).

einmal höchst lebendig in einem von hellenistischer Seefreude erfüllten Reisegedicht des Paulinus von Nola. Er schildert die Seefahrt, die sein Freund, Bischof Nicetas, in den griechischen Osten unternimmt: „Du wirst in die ruhig ausgebreitete See stechen, und dein Schiff ist ausgerüstet mit dem Zeichen des Heils, die Antenne des Kreuzes macht dich zum Sieger und durch Wogen und Stürme schreitest du sicher":

ibis inlabens pelago iacenti
et rate armata titulo salutis
victor antemna crucis ibis undis
tutus et austris.[58]

Und er wünscht seinem Freund eine selige Landung: dann werden die Matrosen ihr Ruderliedchen (*celeuma*) singen, und der Bischof wird das Amen so laut übers Meer rufen, daß die Seeungeheuer (*cete*) entsetzt davon schwimmen und die freundlichen Delphine ihn spielend umkreisen — ein reizendes Gedicht jener hellenistischen Seestimmung, die uns Lesky[59] geschildert hat, aber hier ganz in die christliche Symbolwelt übertragen. Paulinus hat uns noch mehrere solcher nautischen Genrebilder geschenkt, so in dem köstlichen Brief von der Seenot eines befreundeten alten Mannes, der sich ganz allein auf dem lecken Schiff befindet und dennoch das Vordersegel (*artemon*) fachmännisch zu setzen weiß — es ist für unser Erfassen der christlichen Meerstimmung von Bedeutung, daß Paulinus dies alles ausdrücklich darum erzählt, weil er den mythischen Seefahrtberichten der Heiden, besonders von der Argonautenfahrt, ein christliches Gegenstück geben will[60]. Oder die andere Geschichte von dem schiffbrüchigen Martianus, der auf der Fahrt von Narbonne nach Centumcellae nur das nackte Leben und seinen geliebten Codex mit Paulusbriefen rettet. Das Schiff war faul und leck, aber die Christen wurden beim Untergang alle gerettet, denn sie trugen in sich das *vexillum crucis*[61]. Noch greifbarer wird uns die nautische Symbolik, die den frommen christlichen Seefahrer beim Anblick seiner Schiffsantenne erfüllt, wenn wir bei Gregor von Tours die Erzählung von dem aus Rom mit einer heiligen Last von Reliquien absegelnden Diakon lesen; er besteigt in Ostia das Schiff, das nach Marsilium fährt und erlebt die Zurüstung der Abfahrt: *Et ingressus navem erectis velis ac per illum antemnae, quae modulum crucis gestat, apparatum extensis, flante vento, pelagus altum arripiunt*[61a]. Und die Verse der römischen Dichter von der Antenne klingen mit, wenn Venantius Fortunatus im Leben des heiligen Martin einen Seesturm im tyrrhenischen Meer schildert:

[58] Carmen XVII, 105—108 (CSEL 30, S. 86). — Ebd. 117—124 (S. 87).
[59] A. Lesky, Thalatta S. 139—141; S. 267: Zur Meeresstimmung, zu der das Fabeltier κῆτος, *cete* gehört, und zu den Delphinen als Requisit der hellenistischen Seestimmung. — Vgl. auch die Verwendung dieser Motive in der christlichen Meeresmystik: ZkTh 66 (1942) S. 107—109.
[60] Epist. 49 (CSEL 29, S. 390ff).
[61] Carmen XXIV, 141 (CSEL 30, S. 211).
[61a] De gloria Martyrum 82 (PL 71, 779 C; MG Script. Merov. I, S. 544, Z. 4).

nutat pinus iners, rapiuntur signa ceruchis
levis et antemnae coeuntia cornua frendunt.[62]

Daß man dabei an die Antenne des Kreuzes gedacht hat, erweisen uns die mit allen nautischen Erinnerungen aus der antiken Literatur erfüllten Sätze, mit denen Gregor von Tours den Seesturm des Bischofs Bauduinus von Tours beschreibt: nicht einmal die heilige Antenne, dieses Symbol des Kreuzes, schien standzuhalten, ers die durch Weihrauchduft sich ankündende Wundergegenwar des heiligen Martinus brachte Rettung: *sed nec antenna resida quae beatae crucis signaculum praeferebat*[63].

Das ist die Symbolstimmung, aus der nun der antike Christ auch die reiche Bildwelt seiner Lehre von der Lebensfahrt auf dem Schiff der Kirche, des Glaubens, der Gnade und der asketischen Strebungen erfüllt. Denn es ist uns Heutigen immer wieder auffallend mit welcher Selbstverständlichkeit man damals von der Antenne des Kreuzes spricht: man hat es eben nicht nötig, das Bild lange zu erklären — fast so, wie wenn wir moderne Menschen ohne weitere Verdeutlichung das technisch gewordene Wort ‚Antenne' auch bildlich benützen, um etwa von einem wenig feinfühlenden Menschen zu sagen, er habe für gewisse Dinge keine ‚Antenne'. Das wird einmal bei Hieronymus deutlich — hier freilich in einem literarischen Prunkstück der nautisch gestimmten Askese. Er schreibt an seinen Freund Heliodor, der daran ist, die monastischen Ideale für ein bequemeres Leben in der Welt aufzugeben, und warnt ihn vor der scheinbaren Windstille der irdischen Versorgtheit: in Wirklichkeit droht dir schon der Sturm, und du mußt das Schiff deines Lebens aufrüsten. „Auch wenn das flüssige Meer wie ein glatter Teich dich anlächelt, auch wenn nur die äußerste Oberfläche des ruhigen Elements von einem Hauch gekräuselt wird, dieser glatte Spiegel hat seine verborgenen Berge, in seinem Inneren verschlossen dräut die Gefahr, in seinem Inneren sitzt der Feind. Macht das Takelwerk frei, hängt die Segel auf! Das Kreuz der Antenne soll auf die Stirnen eingedrückt werden: denn diese Meerstille ist in Wahrheit Sturm!"[64] Und dann singt er dem Freund das fröhliche Ruderlied (*celeuma*) auf den seligen Frieden der monastischen Einsamkeit. Wir vermögen aus allem, was wir bisher vorbrachten, die feine Wendung zu verstehen, mit der Hieronymus hier spricht: *Crux antemnae figatur in frontibus* sagt er, nicht, wie wir eigentlich erwarten sollten *crucis antemna*. Er kann eben voraussetzen, daß es auch seinem Freund schon

[62] Vita Martini IV, 408f (PL 88, 418).

[63] De miraculis Martini I, 9 (PL 71, 922 BC; MG Script. Merov. I, S. 594, Z. 8f).

[64] Epistola 14, 6 (CSEL 54, S. 52f): *expedite rudentes, vela suspendite. Crux antemnae figatur in frontibus: tranquillitas ista tempestas est.* — Daß die Kreuz-Antenne an ‚den Stirnen' der Menschen ‚festgemacht' wird, bleibt ganz im nautischen Vergleich der Menschengestalt mit einem Schiff: der aufrechte Körper ist wie der Mastbaum, die Augen sind sozusagen der Ausguckkorb,' am Topp über der Antenne — jedenfalls hat so Ambrosius in dem oben Anm. 55 angeführten Text gedacht, den er ja ausdrücklich bei der Beschreibung der Menschengestalt predigte. Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 215f.

eine Selbstverständlichkeit ist, die Antenne eines Schiffes als ‚Kreuz' anzusehen, und er will also, ganz in der Bildreihe der nautischen Vergleiche bleibend, einfach sagen: Dein sturmbereites Schiff braucht auch eine gute Antenne — und das ist das auf der Stirn geschlagene Kreuzzeichen. Denn dieses Zeichen ist Sieg gegen den im Meer der Welt verborgenen ‚Feind', der alle geistlichen Stürme aufwühlt[65]. Hier berühren sich die Bilder der asketischen Nautik wie von selbst mit dem Symbol von der Antenne als Tropaion. Das wird uns noch greifbarer in einer seltsam schönen Predigt auf Epiphanie, die man früher Origenes[66] zugeschrieben hat, und die als immer noch herrenloses Gut durch die lateinischen Codices geht[67] — Morin[68] mag recht haben, wenn er sie für Maximus von Turin in Anspruch nimmt. Ihr Inhalt ist ein Loblied auf das Kreuz, das dem in der Epiphanie vergöttlichten Menschen gegeben wurde als Zeichen des Sieges, und das (hier klingt Justinus mit und Tertullian) in allen Dingen der Natur geheimnisvoll zu finden ist: *Illius crux nostra victoria est, illius patibulum noster triumphus. Gaudentes levemus hoc signum: in humeris nostris victoriarum vexilla portemus.* Zu den Kreuzzeichen der Natur gehört nun auch die Antenne des Schiffes mit ihren ‚Hörnern:' *Antennae navium, velorum cornua sub figura nostrae crucis volitant.* Auch hier geht die Verknüpfung der Bilder hinüber in das Militärische, um dann wie bei Hieronymus in die Askese des frommen Kreuzzeichens auszuklingen: *Sed et tropaea ipsa et victoriae triumphorum ornatae cruces sunt. Quas non solum in frontibus sed et in animabus quoque nostris habere debemus*[69]. Hier ist also das Seelenschiff nur wie eine Abbildung des Schiffes der Kirche, das in der Kraft der Kreuzantenne dem Sieg entgegenfährt. Bündig sagt darum Ambrosius: *Quia navis Ecclesia est, quae pleno dominicae crucis velo Sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo*[70]. Man lese dazu das nautisch prachtvolle Kapitel in der Psalmenerklärung des Ambrosius: auch hier ist die ‚gute Fahrt' des Christen gesichert vom Mastbaum des Kreuzes: *bene autem navigant, qui in navibus Christi crucem sicut arborem praeferunt atque inde explorant flabra ventorum*[71]. So ist das asketische Geschick des Seelenschiffs immer

[65] Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 105ff: Das Meer als Sitz des bösen Feindes.

[66] Zuerst veröffentlicht in der Origenes-Ausgabe von Jakob Merlinus II (Paris 1512) ohne Seitenzahl. — Über diese Homiliensammlung vgl. D. Huetius, Origenianorum liber III, Appendix 5 (PG 17, 1277f).

[67] So unter den Predigten des Hieronymus (PL 30, 220f) und unter den Homilien des Maximus von Turin (PL 57, 545f).

[68] S. Augustini sermones post Maurinos reperti, Rom 1930, S. 744. Freilich läßt hier Morin andere Möglichkeiten noch offen. Die Zuteilung ist noch keineswegs gesichert. Wir zitieren die Predigt nach dem Text in der Maximusausgabe.

[69] PL 57, 546 B.

[70] De virginitate 18, 118 (PL 16, 297 B). — *Crucis velum* ist uns in seiner synekdochalen Verkürzung schon aus dem Text bei Justinus (vgl. oben Anm. 11) geläufig und müßte einfach mit ‚Segel an der Kreuzantenne' übersetzt werden.

[71] Expl. Psalm. 47, 13 (CSEL 64, S. 355, Z. 8—10). Der Ausdruck *inde explorant flabra ventorum* ist nautisch ganz fachmännisch und erinnert an die Funktion des *ceruchus*, von dem die Lukanscholien uns gesagt haben: *inde venti probantur.*

nur ein Sonderfall des kreuztragenden Schiffes der Kirche – w haben darauf früher schon hingewiesen[72]. „Unter dem Schiff müsse wir die Kirche verstehen, die auf dem Meere dieser Welt schwimmt sagt Ps.-Ambrosius, und der Sturmwind ist „das Gepeitsch werden von Versuchung". Aber Schiffbruch ist solange nicht z fürchten, als der Mastbaum des Kreuzes fest steht: *quia in arbor id est in cruce, Christus erigitur*[73]. Christus selbst ist der an den Mas baum angebundene Odysseus, so sahen wir früher[74] — und ihm ta es der Christ im Schiffe der Kirche nach, wie Paulinus von Nola ganz im Banne der Bilder des homerischen Mythos, liebevoll aus führt: „Sie knüpfen das Segel ihres Herzens mit den Banden der Liebe wie mit dem Takelwerk an die Antenne des Kreuzes *cordis sui velum vinculis caritatis ut funibus ad antemnam crucis stringunt*[75]. Und noch eindringlicher, wo er einfachhin von der „Antenne der Liebe" spricht (ein fast zärtliches Wort): „Mit dem Seile unseres Glaubens werde aufgerichtet als Mastbaum die Antenne der Liebe, daran wir die Segel unseres Lebens ausbreiten können *rudente fidei nostrae arbor erigatur caritatis antenna, et vitae nostrae vela sinuentur*[76]. In den asketischen Erzählungen der Wüstenväter begegnet uns ein Stück, das wie ein letzter Nachhall jener stoisch gelassenen Anweisungen klingt, die zum Herablassen der Antennen und zum klugen Parieren der Winde mahnten. „Wenn die Menschen zur See gehen", sagt die Asketin Syncletica, „spannen sie die Segel aus und finden zunächst günstigen Fahrwind. Aber dann bricht der Gegenwind über sie herein. Nun geben aber die Matrosen diesem einfallenden Gegenwind keineswegs sofort Raum oder verlassen gar das Schiff. Vielmehr ducken sie sich und manövrieren gegen den Wind, und so finden sie den rechten Kurs wieder. So wollen auch wir gegen den bösen Windgeist angehen, indem wir für unser Segel das Kreuz aufrichten: und so werden wir ohne Gefahr, die von dieser Welt kommt, unser Schifflein zur Landung bringen"[77]. *Crucem pro velo erigamus*: diese kurze Andeutung enthält die ganze Geschichte unserer Symbolik von der Antenne des Kreuzes.

Es mögen der Zeugnisse nun genug sein — auch in diesem Kapitel können wir für die spätantike Zeit ein gewisses Abgleiten in die rhetorische Manier feststellen, wie etwa in den prachtvoll ausgefeilten griechischen Prunksätzen des Proklus: „Hoch gehen die Wogen: aber der Steuermann ist vom Himmel. Hart stürmt die Windsbraut: aber das Schiff trägt ein Kreuz (*ἀλλὰ σταυροφόρον τὸ πλοῖον*). Es rasen die Böen gegeneinander: aber der Schiffskiel ist ewiglich gefestigt"[78]. Fr. J. Dölger hat in einer nachgelassenen

[72] ZkTh 66 (1942) S. 219.
[73] Sermo 46, 4, 10 (PL 17, 697 B). Hier also geradezu die Gestalt des Gekreuzigten am Mastbaum des Schiffes.
[74] ZkTh 65 (1941) S. 148. — H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 482.
[75] Epist. XXIII, 30 (CSEL 29, S. 186, Z. 18f).
[76] Epist. XXIII, 30 (CSEL 29, S. 187, Z. 3f).
[77] De vitis Patrum V, 7, 18 (PL 73, 896 D).
[78] Oratio 17, 5 (PG 65, 813 B).

Untersuchung[79] die Meinung geäußert, die Bezeichnung des Schiffes als „kreuztragend", die in der byzantinischen Predigt des Ps.-Methodius[80] begegnet (und hier nur im Zusammenhang einer rhetorischen Floskel, die das Ende der Predigt als ein Landen des „kreuztragenden Schiffes der Rede" ausmalt), deute darauf hin, daß die Schiffe der christlich gewordenen Griechen nun an Stelle der früher verehrten ‚heilbringenden Gottheiten' ein Kreuz als Schiffszeichen trugen. Aber es dürfte sich hier nur um eben eine rhetorisch gewordene, und, wie wir sahen, schon von Proklus gebrauchte Redensart handeln, deren Herkunft aus der Theologie der Kreuzantenne zu erklären ist, genau so wie schon bei Chrysostomus, der von dem Kreuz spricht, das man jetzt auf Meer und Schiffen sehen kann[81]. Das liebvertraute Symbol des Mastbaums, der das heilige Kreuz ist, klingt ja auch noch, ohne daß es langer Erklärungen bedurfte, bei Augustinus mit in seinen tiefsinnigen Gedanken von der Demut des Christen, der zwar nicht wie die Platoniker mit der Theoria seiner mystischen Schau ins Jenseits späht, dafür aber darum gesichert zur Landung gelangt, weil er auf dem Schiff seines Lebens das Kreuz umfangen hält[82]. Ein unbekannter Prediger hat ihn darin nachgeahmt, um dann noch einmal, wie in einem nicht endenwollenden Echo der urchristlichen Theologie, in den hymnischen Jubelruf auf das Kreuz als das Tropaion gegen alle dämonischen Gewalten auszubrechen: *Qui hoc mare magnum et spatiosum, in quo sunt reptilia, quorum non est numerus, absque naufragio transire desiderat, crucem sequatur, crucem teneat et eam non deserat, donec ad optatum salutis portum perveniat*[83]. Beschließen wir dieses schöne Kapitel aus der nautisch geformten Askese des Seelenschiffes und seiner Antenne des Kreuzes mit den frommen Versen des Venantius Fortunatus aus seinem Gedicht über die Jungfräulichkeit:

Opto per hos fluctus animas tu Christe gubernes
arbore et antenna velificante Crucis,
ut post emensos mundani gurgitis aestus
in portum vitae nos tua dextra locet.[84]

„Lenke, wir bitten, o Christ, die Seelen durch dieses Gewoge
Mit dem Kreuz, diesem Mast und der segelgeschmückten Antenne,
Bis deine rechte Hand nach der Brandung des irdischen Strudels
Uns die Ruhe gewährt im Hafen des ewigen Lebens".

3. Die Kreuzantenne in ihrer Nachwirkung auf Symbolwort und Kunst

Es ist nun zu erwarten, daß ein so beliebtes und festgefügtes Symbol, ganz nach den psychologischen Gesetzen des allegorischen Denkens, von denen wir bereits gesprochen haben, sich auch auf

[79] Fr. J. Dölger, Dioskuroi: Antike und Christentum 6 (1950) S. 284.
[80] De Simeone et Anna 13 (PG 18, 377 D).
[81] Contra Judaeos 9 (PG 48, 826 B).
[82] Tract. in Joannem II, 2. 3 (PL 35, 1389f). — De Trinitate IV, 15, 20 (PL 42, 901f). — En. in Psalm. 31, 4 (PL 36, 259f), wo von der richtigen Handhabung des Bugsegels (*artemon*) gesprochen wird.
[83] Ps.-Augustinus, Sermo 247, 7 (PL 39, 2204 A).
[84] Miscellanea VIII, 6 (PL 88, 267 C).

andere Gruppen von symbolischen Bildern auswirkt, die in ihre unmittelbaren Herkunft zunächst mit der nautischen Welt nichts zu tun haben. Und erst auf Grund der bisher ausgebreiteten Literargeschichte des Symbols von der Kreuzantenne dürfen wir die schwere archäologische Frage angehen, ob und in welchem Ausmaß auch die altchristliche Kunst diesem Symbol sichtbare Gestalt gegeben hat.

Wir sprechen darum hier zuerst von einer Reihe symbolischer Vorstellungen zur Theologie des Kreuzes und der Kirche, in die erst nachträglich das nautische Element von der Antenne des mystischen Mastbaums eingeflossen ist — um eben dadurch, von ganz unerwarteter Seite her, zu erweisen, wie wirkkräftig das Bild von der Kreuzantenne gewesen ist.

Da ist zunächst das schöne, von Paulus geprägte Bild der Kirche als der Braut Christi „ohne Makel und Runzel" (Eph 5, 27). E. von Dobschütz hat mit großer Belesenheit nachgewiesen, wie man durch die ganze Väterzeit hindurch dieses Schriftwort von der Kirche, später insonderheit von der römischen Kirche verstanden hat[85]. Aber er hat sozusagen eine Seitenlinie dieser Geschichte außer Acht gelassen: sie verläuft nur sehr verborgen in ein paar vergessenen Rinnsalen aus dem Meer der patristischen Allegorie, und eben mit dieser seltsamen Überlieferung müssen wir uns kurz befassen, weil sie nur verständlich wird von unserem nautischen Symbol der Kreuzantenne her. Der antike Mensch, vor allem der Lateiner, hörte bei dem Wort ὀυτίς, *ruga*, nicht nur die eigentliche Bedeutung von „Runzel", also Falte der Haut, mit, sondern auch „Falte der Leinwand". So sagt einmal Petronius von der Leinwandwäsche, die zu lange aufbewahrt wird: *vestes quoque diutius vinctas ruga consumit*[86]. Darin liegt nun der Grund, warum einem lateinischen Christen bei der Lektüre des Paulusworts sozusagen wie von selbst auch die „Leinwand des Segels" einfallen kann, das sich frisch und weiß an der gekreuzten Antenne seiner Schiffe bläht. Wir denken noch einmal an die rein *in crucem expansa* bei Festus. Und so erhält nun die paulinische Runzel eine nautische Deutung. Bei Augustinus heißt es einmal zunächst ganz unverständlich und befremdend: *Non vis habere rugam? Extendere in crucem. Non enim tantum opus est ut laveris* (dies in Bezug auf das vorhergehende *macula*) *sed etiam ut extendaris, ut sis sine macula aut ruga. Per lavacrum enim auferuntur peccata: per extensionem fit desiderium futuri saeculi, propter quod Christus crucifixus est*[87]. Augustinus sagt uns zwei Dinge nicht, aber wenn der Text einen Sinn behalten soll, müssen wir ihn nach diesen zwei unausgesprochenen Vorbehalten fragen: wieso kann der Gläubige, der keine Runzel haben will, auf dem „Kreuz ausgespannt" werden? Und warum bedeutet diese „Ausspannung

[85] E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum in kritischem Text herausgegeben und untersucht: TU 38, 4 (1912) S. 236f.
[86] Saturae 102, 12 (Buecheler S. 73, Z. 14).
[87] Sermo 341, 11 (PL 39, 1501 A).

die „Sehnsucht nach dem kommenden Weltalter, für welches Christus gekreuzigt wurde"? Für die zweite Frage könnte man hinweisen auf Phil 3, 13 (*ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum*), und dieses Wort klingt gewiß irgendwie mit. Aber das ohne Erklärung gesprochene *extendere in crucem* bleibt unverständlich, wenn wir es nicht im nautischen Symbolsinn als „Ausgespanntwerden auf der Kreuzantenne" deuten. Dazu ermutigt uns ein lateinischer Unbekannter, der seinen Augustinus genau gekannt und oft nachgeahmt hat. In einer Predigt, die man am treffendsten als ‚Rede auf das Schiff der Kirche' kennzeichnet, spricht er von den Wogenstürmen der Verfolgung, die gegen das Schifflein der Kirche von den Mächtigen dieser Welt erregt werden: *super naviculam Christi grandis unda consurgit. Sed in his tentationibus erigatur antenna, ut suspensa arbori crucem Christi figuret, hanc christianus respiciat et non deficiat.* Das ist der nautischen Technik gemäß ganz bildhaft und richtig gesagt: „Es werde aufgezogen die Antenne, damit sie, dem Mastbaum eingefügt, das Kreuz Christi figürlich darstelle". An diese Antenne hängt man nun die auszuspannenden Segel, die weißleuchtende Leinwand, die keine Falten hat: *huic ergo antennae, id est, cruci Christi, simplex conversatio et pura confessio tamquam candentia vela religentur. Et haec vela nostra fluctibus abluantur, vestisque tendatur, ut sine macula et ruga inveniatur*[88]. So also müssen wir die Augustinische Andeutung auslegen, und man sieht an diesem Beispiel wieder einmal, wie visuell die Bildkraft dieser in ihrer nautischen Umgebung lebenden Lateiner geblieben ist. Man hat sich noch bis ins Mittelalter hinein dieses Bildes der am Kreuz ausgespannten Leinwand erinnert, ohne indessen der Herkunft aus dem Symbol von der segeltragenden Kreuzantenne eigens zu gedenken. So erinnert sich Cassiodor einmal nur undeutlich an das Wort aus Augustinus: *Sed ut quidam ait: maculas nostras lavit in sanguine, rugas etiam tetendit in cruce*[89]. Auch in der berühmten Einleitung zur Geschichte der Franken mit ihrer schönen patristischen Theologie der Kirche, die aus der Seitenwunde des Gekreuzigten hervorgeht, heißt es: *lymphis ablutam propter maculam, in cruce extensam propter rugam*[90]. Noch Beda[91] (wenn diese Psalmenerklärung von ihm stammt) und ein dem Hugo von Sankt Victor[92] (wohl mit Unrecht) zugeschriebenes Werk wiederholen den Vergleich des Augustinus: ‚Kleid' bedeutet die Kirche, die am Kreuz ausgespannt ist: *Ecclesia tensa in cruce, ut non habeat peccati maculam vel duplicitatis rugam.*

Eine zweite Bildreihe geht gleich von einer Reihe von Worten der Schrift aus, die man mit der assoziierenden Psychologie der Allegorese in ein einziges Symbol zusammenschaut: in das Symbol von den ‚Hörnern' des in Menschengestalt erscheinenden Erlösers.

[88] Ps.-Augustinus, Sermo 72, 2 (PL 39, 1884f). — Zu *vestis* = Segel vgl. oben 139 Anm. 65.
[89] Commenta Psalterii, praef. 13 (PL. 70, 18 D).
[90] Gregor von Tours, Historia Francorum I, 1 (PL 71, 163 D).
[91] In Psalm. 44 (PL 93, 721 B).
[92] Miscellanea III, 16 (PL 177, 694 A).

Wenn die Väter in den allen Allegorikern so teueren ‚Segnungen Jakobs' (Gen 49, 6 LXX) lesen, Simeon und Levi hätten „in ihrem Übermut den Stier entnervt", so deuten sie das auf den Tod des Gekreuzigten: „Den Urheber des Lebens haben sie wie einen Stier getötet", sagt Hippolyt[93]. Ebenso das Wort aus dem Segen des Moses über den Stamm Joseph: „Wie ein erstgeborener Stier ist seine Schönheit" (Deut 33, 17). Dieser Vorstellung vom ‚Gehörnten' fügt sich dann das typologische Bild des auf den Erlöser deutenden Widders hinzu, der „mit den Hörnern im Dorngestrüpp hängt" (Gen 22, 13), und das Wort aus Habakuk stellt sich ein: „Hörner sind in seinen Händen" (Hab 3, 4).

Nun erinnere man sich, wie in der nautischen Sprache die äußersten Enden der Antenne *κέρατα* und *cornua* genannt werden, ganz im Sinne der vom Tierreich hergenommenen Bedeutung von *κεραία* als den fühlend ausgestreckten Hörnern. Mit den Hörnern eines Stiers hat ja schon Artemidor den Aufbau der Antenne verglichen. *Cornu* ist für den Lateiner einfachhin ‚Antenne', wie das Glossar besagt: *antemna, κέρας, id est cornu*[94]; man denke etwa an die Beschreibung des herrlichen Schlachtschiffes mit seinen stolzen Segeln, die uns Silius Italicus gibt: *veloque superbo capaci quum rapidum hauriret Borean, et cornibus omne conligeret flatus*[95]. Die Leichtigkeit, mit der man in Gedanken von den *cornua* der Antenne zu den Hörnern des Stiers hinüberwechseln konnte, mag noch unterstützt worden sein von mythischen Vorstellungen: Taurus war, in Erinnerung an die vom Stier geraubte Europa, ein beliebtes Schiffszeichen (*παράσημον, insigne*)[96], und noch Hieronymus fühlte sich veranlaßt, dieses ‚europäische' Ereignis in seine Weltchronik einzutragen: *Europa a Cretensibus rapta est navi cuius fuit insigne Taurus*[97]. In diese schwirrende Welt von Beziehungen und Gefühlen müssen wir uns jedenfalls hineindenken, wenn wir verstehen wollen, wie Tertullian in seiner Polemik gegen Markion und die Juden das Wort aus Deut 33, 17 auf Christus deuten kann, und dies mit ausgesprochen nautischen Vergleichen. In Joseph, dem dieser Segen galt, ist der Erlöser vorgedeutet: *Sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem, aliis ferus ut iudex, aliis mansuetus ut salvator, cuius cornua essent crucis extima. Nam et in antemna, quae crucis pars est, extremitates cornua vocantur*[98]. Das gleiche steht in dem doch wohl von Tertullian selbst hergestellten Exzerpt in der Schrift gegen die Juden, sogar noch etwas verdeutlicht: *cuius cornua essent crucis extrema. Nam et in antemna navis, quae crucis pars*

[93] Über die Segnungen Jakobs 14 (TU 38, 1 [1912], S. 30. Z. 9). — Vgl. dazu auch TU 26, 1 (1904) S. 22. — Fragment 13 zu Gen.: GCS Hippolyt I, 2, S. 57. — Ambrosius, De patriarchis 13 (CSEL 32, 2, S. 131).

[94] Thesaurus gloss. emend. s. v. *antenna* (G. Goetz). — Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités I, 2, Paris 1887, Sp. 1511 A.

[95] Punica XIV, 388—390 (Bauer II, S. 96).

[96] Vgl. dazu Fr. J. Dölger, Dioskuroi: Antike und Christentum 6 (1950) S. 277.

[97] Text in GCS Eusebius VII, 1, S. 53.

[98] Adv. Marcionem III, 18 (CSEL 47, S. 406, Z. Z. 21—26).

est, hoc extremitates vocantur[99]. Und wenn im Segen des Moses Joseph auch *unicornis* genannt wurde, so erfüllt sich auch das am Bild des Kreuzes: *unicornis autem mediae stipitis palus*; damit ist der Mastbaum gemeint, wir wir bereits aus Tertullians Ausführungen zu den Holzgestellen der Standarten wissen. Der gekreuzigte Christus hängt also an den ‚Hörnern' seiner Kreuzantenne. Dieses Bild bleibt der Zukunft tief eingeprägt, auch wenn keineswegs immer die eigentlich nautische Note mitschwingt. Der Gekreuzigte ist der ‚zweigehörnte Widder im Gestrüpp', *quando ad crucis cornua clavorum confixione pendebat*[100]. Und dieses Zeichen des an die Hörner des Kreuzes Geschlagenen ist, genau so wie das Tropaion auf dem Schiff des Heils, das hehre Siegeszeichen, das die ganze Welt geheimnisvoll in ihren vier Richtungen prägt: Christus der Gekreuzigte ist der große ‚Gehörnte', der den Mystenruf an den zweigehörnten Pan zuschanden macht, wie Firmicus Maternus mit einem hymnischen Gebet an den Gekreuzigten sagt: *Tu, Christe, mundum ac terram extensis manibus, tu caeleste sustentas imperium, tuis immortalibus adhaeret humeris salus nostra*[101]. Es ist eben diese ganze Welt von Kreuzbildern von der Wurzel her geformt von der Grundvorstellung des Tropaion aus, und so kann Augustinus mit Berufung auf Hab 3, 4 einfach sagen: *Cornua in manibus eius sunt, quid est nisi tropaeum crucis?*[102]. Seine getreuen Schüler haben es ihm nachgesprochen bis ins Mittelalter[103]. Isidor von Sevilla macht zu dieser Allegorie die fast noch an das alte Grundbild der Antenne erinnernde Bemerkung: *crux cornua habet: sic enim duo ligna compinguntur in se, cum speciem crucis reddunt*[104]. Wir glauben auch, daß die Erinnerung an die nautischen Klänge des Wortes κέρας noch lebendig sind, wenn die griechischen Väter vom Kreuz als dem ‚Horn der Kirche' sprechen. Jedenfalls gilt dies von einem hymnischen Lobpreis des Kreuzes, den Ps.-Chrysostomus ganz in der alten Diktion des Tropaion anstimmt: „Das Kreuz des Herrn ist geworden zu einer Waffe des Sieges, die ein Tropaion trägt, zu einer Waffe der Kaiser, gegen die man nicht mehr aufkommt, zur Antenne der Kirche (ἐκκλησίας κέρας), den Glaubendem zum Heil"[105].

---

[99] Adversus Judaeos 10 (CSEL 70, S. 303, Z. 47—49).

[100] Ps.-Augustinus, Sermo 6, 5 (PL 39, 1750). Auch hier der Hinweis auf Isaias 9, 6, d. i. das Tropaion, das als Herrschaft auf seinen Schultern ruht.

[101] De errore prof. rel. 21, 3—6 (CSEL 2, S. 110f).

[102] De civitate Dei XVIII, 32 (CSEL 40, 2, S. 313, Z. 22f).

[103] Vgl. etwa Faustus von Reji (CSEL 21, S. 297, Z. 19—21); Maximus von Turin (PL 57, 356 B); Hrabanus (PL 112, 903 B); Rupert von Deutz (PL 167, 1618 B).

[104] Quaest. in Vetus Test. 18, 10 (PL 83, 251 B).

[105] Oratio in crucis adorationem (PG 52, 836). — Vgl. schon Theodoret, Interpr. Psalm. 91, 11 (PG 80, 1620 B): τὸ κέρας τοῦ σταυροῦ ὅπλον κατὰ παθῶν καὶ δαιμόνων δεξάμενοι. Freilich sind wir uns mit dieser Übersetzung als ‚Antenne der Kirche' bewußt, daß κέρας im biblischen Sinn auch ‚Horn', also ‚Kraft' bedeuten kann. Aber wir glauben, daß gerade die gedankliche und bildliche Nähe des Symbols vom Tropaion des Kreuzes die alte nautische Vorstellung von der ‚heilen Antenne' der Kirche mitbedingt.

Noch eine letzte Bildreihe, die aus der Grundvorstellung vom Tropaion der Kreuzantenne in fast verwirrendem Reichtum sprießt, sei hier wenigstens in den äußersten Linien angedeutet — eine genaue Darstellung verschieben wir auf einen kommenden Aufsatz, denn das Thema ist zu reich und zu bedeutend für das Verständnis vom Nachklang patristischer Bilder bis in die Kunst des Mittelalters, als daß wir es hier nur bei einer Andeutung belassen könnten.

Es handelt sich um die seltsame Lehre vom mystischen Zeichen des Buchstabens Tau, das Gott bei Ezechiel (9, 4) auf die Stirn der Geretteten zu zeichnen befiehlt. Dieses Schreibezeichen besteht nun aber im Griechischen gleichsam aus zwei Balken: dem ‚Stamm' der zugleich ein Iota darstellt, und einem kleinen Querbalken, der darüber geschrieben wird: und siehe, schon ist das nautische Sinnieren der Kirchenväter wieder im Bereich des geliebten Mastbaums mit seiner Antenne. Noch mehr: eben dieser kleine Querstrich, der aus dem Iota ein Tau macht, wird nun von den Griechen *κεραία* genannt, erinnert also schon seinem Wortlaut nach an die Antenne, die quer zum Mastbaum liegt und mit ihm das hehre Zeichen des Kreuzes bildet. Und noch einmal: für den Griechen bedeutet das Zeichen Tau die Zahl dreihundert. Und nun kommt hier gleichsam ein ganzes ‚Nest' von Schrifterinnerungen zusammen: dreihundert war die heilige Meßzahl der Arche, dieses Schiffes des Heils (Gen 6, 15); dreihundert zählten die Männer, mit denen Gedeon den Sieg errang (Jud 7, 6. 7). Dreihundert bedeutet also das Tau auf den Stirnen der Geretteten bei Ezechiel. Dieses Zeichen besteht aber aus Iota und der Keraia, und der Herr selbst hat gesagt, daß kein Iota und keine Keraia vergehen vom Gesetz (Mt 5, 18); das alles deutet mithin auf das Mysterium des heilbringenden Siegeszeichens, das da ist das Kreuz als Mastbaum und Antenne. Und endlich diese augenfällig einfache Grundform des Kreuzes in seiner Viergestalt von Längsstrich und Querstrich erinnert die Allegoriker an das Wort aus Paulus von der Höhe, Tiefe, Breite und Länge (Eph 3, 18) der im Kreuz sichtbar werdenden Liebe Gottes. Dieses den ganzen Kosmos durchwaltende, die vier Elemente verbindende, die vier Weltenden zusammenhaltende Tropaion ist das Kreuz.

Es besteht nun unseres Erachtens kein Zweifel, daß der Grundgedanke, der alle diese verwirrend reichen und sonst so auseinander liegenden Symbole in die Einheit einer tiefsinnigen Kreuztheologie zusammenhält, die nautische Vorstellung von der Antenne des Kreuzes ist, angeregt sowohl von der sprachlichen Gleichheit von *κεραία* als Schreibezeichen und als Antenne, als auch von den ohnehin schon ganz ins Nautische getauchten Allegorien von dem aus Kreuzholz gezimmerten Heilsschiff der Arche des Noe — auch darüber soll später ein eigener Aufsatz die genauen Belege erbringen. In einem der frühesten Traktate, die ausführlich von der Allegorie der Arche handeln, sagt uns Gregor von Elvira: *mensura vero arcae trecentorum cubitorum longitudo figuram dominicae crucis evidenter ostendit: trecenti etenim apud Graecos tau littera signatur, quae littera cum unum apicem quasi arborem erectam facit, alterum*

vero ut antemnam in capite extensam, crucis utique habitum demonstrabat[106]. Man sieht schon aus dem Hinweis des Gregor auf die Griechen, daß diese Allegorie zunächst in der östlichen Kirche geformt worden ist, denn nur dem Griechen ist es ohne weiteres verständlich, sich von der Zahl dreihundert zur Symbolik der Buchstabenform des Tau anregen zu lassen; überdies ist es für den Griechen leichter, aus der Gleichheit von *χεραία* beim Anblick des Buchstabens Tau den Querstrich als Antenne aufzufassen. Gregor von Nyssa hat das einmal ausdrücklich im Zusammenhang mit der nautischen Allegorie dargelegt (wir kennen die Stelle zum Teil schon[107]): „Der von oben nach unten ausgezogene Buchstabenstrich bildet ein Iota. Das Strichlein, das man quer darüber schräg schreibt, wird *χεραία* genannt: und das kann man schon bei den Matrosen lernen, denn das Holz, das quer zum Mastbaum gestellt wird, und an dem man das Segeltuch herabhängen läßt, wird *χεραία* genannt. Und dies deutet sozusagen wie in einem Rätselbild und Gleichnis die Gestalt des Kreuzes an"[108]; oder, wie er es an einer anderen Stelle ausführt: darin sehen wir Höhe, Tiefe (das Iota), Breite und Länge (die Antenne) des Kreuzmysteriums[109]. Die lateinische Rhetorenweisheit macht den Griechen diese hübschen Wortkünsteleien nach. So läßt Ausonius in seinen Idyllen den Buchstaben Tau also sprechen:

malus ut antemnam fert vertice sic ego sum Tau.[110]

Aber das gehört nun auch durchaus zum Bestand der lateinischen Kreuztheologie. Wieder ist es Gregor von Elvira, der uns in der allegorischen Deutung der dreihundert Helden des Gedeon davon spricht: *Trecenti enim apud Graecos tau littera signantur. Quae littera cum unum habeat apicem quasi arborem passionis erectam, alterum in capite quasi antemnam extensam, crucis utique manifestum signum ostendit*[111]. Man sieht, Gregor wiederholt sich selbst in diesem so beliebten Fündlein der Allegorese. Von ihm dürfte es wohl Paulinus von Nola gelernt haben. Er preist das Mysterium der Kreuzfigur mit den Versen:

Forma crucis gemina specie componitur: et nunc
antemnae speciem navalis imagine mali
sive notam Graecis solitam signare trecentos
explicat existens, cum stipite figitur uno,
quaque cacumen habet, transverso vecte iugatur.[112]

Das genüge als Andeutung: von hier aus hat die Lehre vom mystischen Tau als dem Zeichen des siegreichen Kreuzes eine reiche

[106] De Arca Noe (Wilmart S. 10, Z. 188—192).
[107] Vgl. oben 143 Anm. 1.
[108] Oratio 1 (PG 46, 624 D; 625 A). — Vgl. den gleichen Gedanken auch bei Chromatius, In Matth. 5, 18 (PL 20, 344 A); ebenso bei Ps.-Hieronymus, In Marcum 15 (PL 30, 638 A): *navis per maria antenna cruci similata sufflatur. Tau littera signum salutis et crucis describitur.*
[109] Contra Eunomium 5 (PG 45, 696 BC). Vgl. auch Catech. magna 32, 2 (PG 45, 81 B).
[110] Idyllia 12 (PL 19, 901 D).
[111] Tractatus Origenis 14 (Batiffol S. 153, Z. 6—10).
[112] Carmen XIX, 612—616 (CSEL 30, S. 139).

Gestaltung bis ins Mittelalter erfahren. Und noch die byzantinischen Prunkreden auf das Tropaion des hochheiligen Kreuzes sprechen von der quergestellten Antenne, die aus dem unvergänglichen Iota des Gesetzes das Tau des heilbringenden Kreuzzeichens macht[113].

Bevor wir diese Untersuchung abschließen, nur noch ein kurzer Hinweis auf einige Erträge, die sie abwerfen mag für die Archäologie der altchristlichen Schiffsymbolik, obwohl wir, wie schon früher gesagt, das Gesamtergebnis erst mit dem Abschluß der ganzen Aufsatzreihe auswerten können. Wir maßen uns freilich nicht an, in den vielfältig geschichteten Fragen der archäologischen Deutekunst, auch nicht in Bezug auf die nautischen Bildwerke, ein letztes Urteil zu fällen: unsere Aufgabe ist die der bescheidenen, aber womöglich erschöpfenden Darbietung des literarischen Materials an die Archäologen. Und man wird wohl zugeben müssen, daß selbst der bisher vorgelegte Stoff sich wesentlich unterscheidet etwa von der patristischen Dürftigkeit, mit der noch Wilpert seine Ausdeutung des Schiffbildes in der Sakramentskapelle in Callisto unterbaut hat[114]. Soweit unser Wissen reicht, ist denn auch in neuester Zeit zur Archäologie der Schiffbilder Abschließendes nicht geschrieben worden; fördernd indes ist G. Stuhlfauth und Fr. J. Dölger, die einen genauen Katalog der sepulkralen Schiffdarstellungen geben[115], und noch in einer nachgelassenen Untersuchung bringt Dölger Ergänzungen[116]. Die heutige Archäologie dürfte sich ruhig noch mehr von der Patrologie belehren lassen: welche Ergebnisse sich dabei einstellen, hat uns (um nur ein Beispiel zu nennen) die schöne Arbeit von C. Leonardi über den „Weinstock" gezeigt[117]. Auf dem Gebiet der nautischen Symbole in der altchristlichen Kunst haben die alten Forscher des 17. und 18. Jahrhunderts noch viel mehr gewußt, auch an patristischen Belegen, wenngleich diese erst heute kritisch und geschichtlich gesichtet vorgebracht werden können. Man denke nur etwa an Boldetti oder den unerschöpflichen Mamachi[118].

So sei denn hier nur angedeutet, in welche Richtung hinein unseres Erachtens das bisherige Ergebnis unserer Forschung von der Antenne des Kreuzes zu weisen scheint.

[113] Theophanes Kerameus, Homilia 4 in Exaltationem Crucis (PG 132, 201 BC).

[114] J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903. Textband S. 419—421; Bildband, Tafel 39, 2.

[115] G. Stuhlfauth, Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst: Rivista di Archeologica cristiana 19 (1942) S. 111—141. — Fr. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 282—286.

[116] Dioskuroi. Das Reiseschiff des Apostels Paulus und seine Schutzgötter: Antike und Christentum 6 (1950) S. 276—285.

[117] C. Leonardi, Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana, Rom 1947. — Vgl. ZkTh 73 (1951) S. 241f.

[118] M. A. Boldetti, Osservazioni sopra i Cimeteri de'santi Martiri e antichi cristiani, Rom 1720, I, S. 360ff. — Th. Mamachi, Origines et antiquitates christianae III (ed. Rom 1846) S. 68ff. Die übrige ältere Forschung zur Archäologie des Kirchenschiffes vgl. ZkTh 65 (1941) S. 123, Anm. 1. Vgl. noch K. Goldammer, Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 40 (1941) S. 76—86.

Zunächst haben wir doch wohl erwiesen, wie die Sarkophagbilder mit Odysseus am Mastbaum zu interpretieren seien[119]. Sodann haben wir jedenfalls das genaue Material vorgelegt zu der Symbolik der *navicella* des Petrus, und diese Textgeschichte begleitet die bildlichen Darstellungen des Petrusschiffleins von dem Sarkophagrelief von Spoleto bis zur Navicella des Giotto[120]. In der Untersuchung über das Schiff der Kirche, das aus Kreuzholz gezimmert ist, hatten wir Gelegenheit, den archäologischen Kleinkrieg von Garrucci bis Dölger über die Frage, ob das Schiff den gekreuzigten Christus sinnbilde, zu beurteilen[121], und diese jetzt entfaltete Symbolik der Kreuzantenne dürfte mit ihrem Material die Frage endgültig entschieden haben. Denn was wir auf diesen Seiten vorlegten aus der Antike und dem Christentum über die Menschengestalt' von Mastbaum und Antenne und über die *effizi hominis facies* (um mit Minucius Felix zu sprechen), die sich der antike Christ wie von selbst an das Kreuz seiner Schiffsantenne hinzudenkt, gehört in die Vorgeschichte der in vielem noch so dunklen Archäologie der bildlichen Darstellung des Gekreuzigten. Desgleichen haben wir hier wenigstens die Anfänge und Umrisse jener auch archäologisch so gewichtigen Vorstellung vom Kreuzzeichen als dem mystischen Buchstaben Tau gegeben — die genaue Darstellung wird bald folgen. Von hier aus (also der Form des Kreuzes sowohl als Antenne als auch als Tau) wird die Frage anzugehen sein nach der Gestalt der *crux commissa* oder *immissa*, mit der sich schon im 17. Jahrhundert der wohlbelesene H. Kipping befaßt hat, der vom Kreuze sagt: *patibulum hoc antenna est alio nomine, quia expanditur transversa, uti in malo navis*[122]. Die patristische Liste der in der ‚Natur' vorgegebenen Zeichen des Kreuzes (sie geht von Justinus aus, über Tertullian und Minucius Felix bis zu Gregor von Elvira, um nur einige Namen zu nennen), Vogelschwinge, schwimmende Menschengestalt, Standarte, Wagendeichsel und andere, vor allem aber die Gestalt des Mastbaums und seiner Antenne: sie ist der älteren Archäologie noch bekannt und hat einmal bei Justus Lipsius in einem prächtigen Kupferstich eine Darstellung gefunden[123]. Die Kreuzantenne hat diese Forscher noch interessiert. Claudius Salmasius etwa hat in seiner Untersuchung zur Kreuzsymbolik der Antike kurz und treffend geschrieben: *Lignum est in summo mali transversarium, e quo dependent vela vel quibus vela involuta sunt. Extremas partes antennae cornua vocari notant Grammatici. Propter illa duo cornua, quae sunt extremitates vel extremae partes, κεραία Graecis dicitur antenna*[124]. Man denke, um ein Beispiel herauszugreifen, an den

[119] ZkTh 65 (1941) S. 150f.
[120] ZkTh 69 (1947) S. 5; 34f.
[121] ZkTh 67 (1943) S. 5.
[122] H. Kipping, Liber singularis de Cruce et Cruciariis, Bremen 1671, S. 124.
[123] Justus Lipsius, De Cruce libri tres, ad sacram profanamque historiam utiles, Antwerpen 1629, S. 27.
[124] Cl. Salmasius, Epistola de Cruce (beigebunden bei Thomas Bartholinus, De latere Christi aperto dissertatio, Lugduni Batavorum 1646, S. 233).

Karneol im Museum Kircherianum, über den Garrucci[125] und Zöckler[126] geschrieben haben. Die sozusagen archaisch einfache Form, in der auf diesem Schiffsbild die Kreuzantenne dargestellt ist, läßt gar keinen Zweifel, daß wir es hier mit einer Symbolik zu tun haben, wie wir sie literarisch zu erweisen suchten. Selbst der auf der Antenne sitzende Vogel ist durchaus im sepulkral-eschatologischen Sinne deutbar: man denke nocheinmal an die Vögel, die bei Petronius sich auf der Antenne des friedlich in den Hafen laufenden Schiffes niederließen — der Seelenvogel auf der Antenne des Lebensschiffleins bedeutet Friede und Ankunft in jenseitiger Landung. Ein Gleiches gilt gewiß von einem geschnittenen Stein aus dem Britischen Museum, der deutlich am Bug des Schiffes ein Kreuz abbildet (galère, trirème, une croix à la proue, les voiles carguées[127]): es ist unser *artemon*, das Bugsegel, und die in Kreuzform, um die ‚schnelle' Fahrt des Lebensschiffes anzudeuten, und wir denken an Augustinus, der den Menschen tadelt, der das *artemon* zwar geschickt handhabt und doch nicht zur Landung kommt. Fr. Ficoronius hat uns eine andere berühmte Gemme mit christlicher Schiffsdarstellung beschrieben und gedeutet: hier ist Mastbaum und Antenne ohne jede nautische Zutat als Kreuz dargestellt, sozusagen das Symbol in reinster Form, und die zutreffende Erklärung sagt: *Crux illa navi superposita nihil aliud est quam ipsius navis malus cum antenna transversa, unde carbasa suspenduntur*[128]. Wir können nun aus den Ergebnissen unserer Untersuchung auch in etwa die Beschreibungen korrigieren, die von den Archäologen vorgelegt werden, wenn sie von der berühmten Schiffslampe des Valerius Severus Eutropius in den Uffizien zu Florenz sprechen. Wilpert hat davon in der Kraus'schen Realenzyklopädie gesagt: „Die unverhüllte Kreuzesform des Mastbaums ist hier vor allem dadurch kenntlich, daß die Legende: Dominus legem dat.. ganz wie der Kreuzestitel über dem Querbalken der Segelstange befestigt ist"[129]. Das war genauer als die später in seinem Werk über die römischen Mosaiken gegebene Beschreibung: „Der Mast trägt ein Segel mit der Aufschrift: Dominus legem dat"[130]. In Wirklichkeit ist die Aufschrift nicht auf dem Segel, sondern dort angebracht, wo die Alten sich das *carchesium* oder auch die Toppsegel dachten; und dies, wie wir jetzt sehen, ist eine offenbar beabsichtigte schöne Symbolik: die Schrift mit dem Segen aus der jenseitigen Höhe des Herrn

[125] R. Garrucci, Appendice di notizie archeologiche: La Civiltà Cattolica 2 (1857) S. 731—739.

[126] O. Zöckler, Das Kreuz Christi. Religionsgeschichtliche und kirchlicharchäologische Untersuchungen, Gütersloh 1875, S. 143. Vgl. aber jetzt G. Stuhlfauth a. a. O. S. 124 u. 134f, über die bezweifelte Echtheit dieser Gemme.

[127] DACL VI, 1 (1924) Sp. 836, Abb. n. 5045.

[128] Franciscus Ficoronius, Gemmae antiquae litteratae aliaeque rariores Rom 1757, S. 105 zu Tafel XI, fig. 8.

[129] Fr. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer II, Freiburg 1886, S. 731.

[130] J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien, Freiburg 1916, Textband I, S. 303.

befindet sich am Topp des Schiffes, das wir seit Hippolyt als den Inbegriff des schon Jenseitigen, des Angekommenseins im Ewigen kennen. Darum dürfen wir die deutlich sichtbaren Kreuzantennen auf den sepulkralen Schiffsbildern, deren Liste uns Stuhlfauth vorlegte, durchaus als Symbole des dem Toten nun endgültig zuteilgewordenen Heils ausdeuten, genau so wie das sturmgepeitschte Schiff in der Sakramentskapelle von Callisto, dessen allzu dürftige patristische Deutung durch Wilpert nun von unserem Material aus ergänzt wird.

Wir stehen am Ende unserer Seefahrt durch die Wogen der patristischen Symbolik von der Antenne des Kreuzes. Man hat auch im Mittelalter nicht vergessen, was die Väter der alten Kirche von diesem Mysterium des Kreuzbildes zu sagen wußten. Das Schifflein der Kirche ist einfachhin das Kreuz des Herrn: *navicula crux Christi*, sagt Hrabanus[131] — und diese Kurzform des Symbols ist nur verständlich, wenn wir die Quellen dieser Bildfreude kennen. Auch die Byzantiner lieben dieses Bild. „Mit Schiff und mit Holz wird das Kreuz versinnbildet", sagt Nikephoros Kallistos in der Widmung seiner Kirchengeschichte, und wir befahren das böse Meer dieser Welt „mit einem am Kreuz aufgehängten Segel" (τῷ σταυρικῷ διαχυβερνῶν ἱστίῳ)[132]. In der byzantinischen Liturgie wird der Beginn der hochheiligen Fasten mit den Worten gefeiert: „Mit dem Segel des Kreuzes beflügelt lenken wir das heilbringende Schiff durch diese Zeit"[133]. Bei Beda ist die Kirche einfachhin der „Leidensbaum": *navis est sacratissimae passionis ipsius arbor*[134]. Und so fast wörtlich auch bei Anselm von Laon[135]. Am ausführlichsten hat, dem späten Mittelalter unvergeßlich, Honorius Augustodunensis die Symbolik vom Mastbaum des Kreuzes dargelegt, und jedes Wort, das er sagt, stammt aus der patristischen Tradition, aber noch einmal neu erfaßt von der quellenden Bildfreudigkeit dieses großen Symbolkenners. Das Einsteigen Christi in das Schifflein (Mt 8, 23: *ascendente eo in naviculam*) ist ihm gleichbedeutend mit dem ‚Aufrichten' des Kreuzbaumes in der Mitte der Kirche — wie ein letzter Nachklang aus Hippolyt —: *navicula est sanctae crucis vexillum, qua de salo huius saeculi per Christi passionem vehimur ad tutae stationis tranquillum. In hanc Dominus ascendit', dum pro mundi salute crucem subit*[136]. Dieses *vexillum* ist zugleich, seiner nautischen Form nach, das mystische Buchstabenzeichen Tau[137]. Kreuz ist eben einfachhin Mastbaum, und mit diesem Bild stellen sich alle nautischen Sinnbilder nocheinmal ein, die wir im Laufe dieser Forschung kennen lernten: *Haec crux etiam malus navis Ecclesiae dicitur, in quam velum fidei appenditur,*

[131] Allegoriae in S. Scripturam (PL 112, 1005 A). — Vgl. auch Comment. in Matthaeum III, 8 (PL 107, 863 CD). — De Universo XX, 39 (PL 111, 554 C).
[132] Eccl. historiae dedicatio (PG 145, 580 C).
[133] Text bei J. Gretser, De S. Cruce III, Regensburg 1734, S. 334.
[134] Expos. in Marcum 2 (PL 92, 173 D).
[135] Enarr. in Matthaeum 8 (PL 162, 1324 D; 1325 A).
[136] Speculum Ecclesiae (PL 172, 912 BC).
[137] Speculum Ecclesiae (PL 172, 911 B; 945 B).

bonorum operum rudentibus hinc inde tenentibus: et sic Ecclesia ligno vecto flamine Spiritus Sancti turgentes mundi fluctus secura transnavigat et optatum perennis vitae portum gaudens applicat[138]. Wir begannen früher[139] unsere Untersuchung über das ‚Schiff der Kirche' mit einem nautischen Katalog der patristischen Vergleiche hier bei Honorius wird alles nocheinmal zusammengefaßt wie in einem Brennspiegel, der die Strahlen der Väterlehre, deren technische Ausdrücke noch Isidor von Sevilla[140] zu sammeln suchte, in letztem Glanz aufleuchten läßt: *mare est hoc saeculum multis amaritudinibus turbidum. Navis est christiana religio. Velum fides. Arbor crux. Funes opera. Ventus Spiritus Sanctus. Portu saeterna requies*[141].

Es dürfte wohl richtig sein, daß die berühmten Verse des sogenannten Ezzoleichs, die gemäß der handschriftlichen Überlieferung als dem 1065 entstandenen Lied eingeschoben betrachtet werden müssen, unmittelbar auf das Vorbild des Honorius zurückgehen[142]. Die von J. Kelle angeführten zwei dürftigen Hinweise auf den uns von früher her bekannten nautisch-symbolischen Katalog des Opus imperfectum in Matthaeum[143] und auf Beda[144] genügen nun, nach dem hier vorgelegten Material, nicht mehr, um die Quellen des Ezzo aufzudecken. Die Tradition ist, wie wir jetzt sehen, viel reicher und lebendiger. Gerade für unsere Strophe ist überdies der Hinweis auf das Gedicht des Hrabanus „De laudibus sanctae crucis" nicht förderlich, da dort diese nautischen Symbole nicht genannt werden. Der Text der Verse, die hier in Betracht kommen, lautet:

O Crux Salvatoris
du unser segelgerte bist.
disiu werlt elliu ist daß meri,
min trehtin segel unte vere,
diu rehten werch unser segelseil,
di rihtent uns di vart heim.[145]

In der hochdeutschen Übertragung, die A. Salzer gegeben hat, heißt das:

O Kreuz des Erlösers
du bist unsere Segelstange.
diese Welt ist das Meer,
mein Herr, du bist Segel und Fährmann,
die guten Werke sind die Taue,
die unsere Fahrt nach der Heimat lenken.[146]

[138] Speculum Ecclesiae (PL 172, 944 D).
[139] ZkTh 66 (1942) S. 198—204.
[140] Etymol. XIX, 1—3 (PL 82, 661—669).
[141] Scala caeli maior 1 (PL 172, 1230 C).
[142] Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Wien, Hist.-phil. Klasse 129 (1893) S. 35 (E. Kelle).
[143] Opus imperfectum in Matth. Homilia 23 (PG 56, 755). Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 203f.
[144] Expos. in Marcum 2 (PL 92, 174).
[145] Text: Kleinere deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts, hrsg. von A. Waag, Halle 1916, S. 15f. — Zum Ausdruck „Segelgerte" vgl. J. Diemer, Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, Wien 1849, S. 312. — M. Lexer, Mittelhochdeutsches Wörterbuch II, Leipzig 1876, S. 846.
[146] A. Salzer, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur I, Wien (o. J.) S. 117f.

Gerade der Vergleich der Werke mit den Segeltauen dürfte genau auf Honorius hinweisen, wo es hieß: *funes opera*. Und damit schließt der Ezzoleich wie eine letzte Melodie an den schönen Chor der Väter an, die uns das Loblied auf die ‚Segelgerte des Kreuzes' gesungen haben.

Es war ein in der spätantiken Rhetorik beliebter Gedanke, das Ende einer Predigt oder eines Gedichts mit dem Wort von der geglückten Seefahrt zu sinnbilden. Der unbekannte Byzantiner, dem wir die schöne Rede auf Simeon und Anna verdanken, lenkte „das kreuztragende Schiff der Rede" in den Hafen des Amen[147]. Der Angelsachse Aldhelm beschließt sein Gedicht über die Jungfräulichkeit mit dem Bild von der Antenne, die jetzt mit den Segelseilen herabgelassen wird, und mit diesen Versen beenden auch wir unsere Fahrt, die wir ‚mit vollen Segeln' begonnen haben:

Turgida ventosis deponens carbasa malis
antemnasque simul solvens de parte rudentum.[148]

[147] PG 18, 377 D.
[148] De virginitate 2807 f (MG Auct. antiqu. XV, S. 467).

CULTUS PUBLICUS

Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie

Von Alois Stenzel S. J., Frankfurt a. M.

I. FRAGESTELLUNG

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, einen Beitrag zu liefern zu einer Frage, die so alt ist wie die Liturgik: „Was ist Liturgie?" Vielleicht stand diese Frage den Sammlern der „Liturgien" den Pamelius, Muratori, Mabillon usw., nicht so ausdrücklich vor Augen, aber in ihr Interesse, in ihren mühsamen, hingebenden Fleiß ist doch stillschweigend eine Überzeugung eingegangen, die für die Sinnhaftigkeit unserer Frage entscheidend ist: die Überzeugung nämlich von der qualitativen Besonderheit der Liturgie. Daß die Frage in dem Maße zunehmend drängend und explizit werden mußte wie Liturgik sich als Wissenschaft begriff, abgesetzt von bloßer Rubrizistik oder Pastoraltheologie, ist selbstverständlich. Gibt es eine Wesensdefinition und welche ist es? Eine Frage, die sinnvoll und notwendig ist innerhalb der Liturgik als theologischer Disziplin; eine Frage aber auch, die eminent wichtig ist für das liturgische Leben! Um das zu beleuchten, genügt ein Hinweis: Für eine allenfalls aktuell werdende Reform (etwa des Breviers oder des Rituales) ist gewiß eine Besinnung auf die Quellen unerläßlich; was aber aus dem reichen und vielfältigen Fluß geschichtlicher Entwicklung als bleibend und verbindlich herausgelesen wird, wird weitgehend davon abhängen, mit welcher formalen Grundkonzeption man ihn betrachtet.

Die Versuche und Bemühungen um eine Definition der Liturgie haben nicht ausgesetzt. Versuche, die anfangs recht zaghaft vorangingen, etwa die den prägnanten Namen einer Definition kaum verdienende Beschreibung des verdienstvollen Initiators Guéranger: „l'ensemble des symboles, des chants et des actes, au moyen desquels l'Eglise exprime et manifeste sa religion envers Dieu"[1]; Versuche, die lange so tastend waren, daß ihre Umständlichkeit und ihre (nur sehr formal reduzierbar scheinende) Vielschichtigkeit nicht eben großes Vertrauen in die gebotene ‚Wesens'-definition einflößten; Versuche aber (und das ist entscheidend!), die allein schon in ihrer Tatsächlichkeit das Bewußtsein von der qualitativen Andersartigkeit und Überlegenheit des „Gebets der Kirche" voraussetzten und damit einmal öfter uraltes Traditionsgut bestätigten. Es ist eine lange Überlieferung vom ekklesiologischen Pathos eines Ignatius von Antiochien über Einrichtungen wie Arkandisziplin, Katechumenat, Bußwesen zu den frühscholastischen Spekulationen über die Wirksamkeit des Ablasses, der Lossprechung usw.

„Gebet, Gottesdienst der Kirche", damit ist das entscheidende Ausgangsdatum für die methodische Reflexion angegeben: daß Liturgie einen auf die kirchliche Gemeinschaft bezogenen Index

[1] Institutions liturgiques I, Le Mans, 1840, 1.

hat, wie er privatem Gebet und Gottesdienst nicht oder doch nicht in dieser Art zu eigen ist. Es braucht an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden, daß die wissenschaftliche Forschung das als einhelliges Zeugnis der Tradition ausgewiesen hat. Auch daß es das Leitbild praktischer liturgischer Arbeit unserer Tage ist, braucht nicht betont zu werden. Wir sind froh, daß Übertreibungen im Abklingen sind: „sozial" und „gemeinschaftlich" waren ja eine Zeitlang geradezu Modekategorien, die mehr begeistert als besonnen auch in der Theologie verwandt wurden, und ein Echo davon ist auch in manchen Zurechtstellungen von „Mediator Dei" (fortan abgekürzt: MD) nicht zu verkennen.

II. VORBEMERKUNGEN

1. Die Definitionsbemühungen in der Liturgik der letzten Jahrzehnte

Die gemachten summarischen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, daß es beim Bemühen um eine Definition nicht nur um Worte geht, sondern um eine Sache. Diese Sache ist allen Definitionsversuchen neuerer Zeit inne. Mit eindringlicher Einhelligkeit übernehmen sie als undiskutierbar vorgegebene Daten, daß Liturgie Kult ist und daß sie eine besondere Relation zur Gesamtkirche hat. M. a. W.: das Begriffspaar *cultus publicus* geht in die Substanz ein. Einige Belege: Cabrol: „Culte publique et officiel que l'église rend à Dieu"[2]; Callewaert: *cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus*[3]; Hanssens: *... non pars cultus publici Ecclesiae, sed ipse ille cultus*[4]; Eisenhofer: „Der äußere, öffentliche Kult, der in seiner Grundlage von Christus gegeben, in den Einzelheiten seiner Ausführung von der Kirche geregelt ist"[5]. Die Belege ließen sich vermehren. Immerhin: da auch bei größerer Häufung nicht die Verbindlichkeit eines *consensus theologorum* angerufen werden kann, darf umso leichter darauf verzichtet werden, als ein maßgeblicher Faktor hinzutritt: das jüngste päpstliche *ex-professo*-Dokument über die Liturgie, Pius' XII. Enzyklika „Mediator Dei" schließt sich an: *Liturgia ... integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius*[6]. Da die Äußerungen dieses Dokuments verbindliche Grundlage weiterer theologischer Arbeit sind, heißt das Anliegen dieser Studie genauer formuliert: Was heißt, im konkreten Kontext von MD, *cultus publicus*? In welchem Maße und wie erfüllt es die Bedingungen einer Definition?

2. „Cultus" als Dachbegriff für die gesamte Liturgie

Es sei gestattet, über den generischen Begriff *cultus* nur in andeutender Skizze zu handeln.

---

[2] Dict. de Théol. Cath. IX, 787.
[3] Liturgicae Institutiones, Brügge 1925, 5f.
[4] „La définition de la liturgie": Gregorianum 8 (1927) 206.
[5] Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1932, 6.
[6] AAS 39 (1947) 528f.

Abgesehen davon, daß der verfügbare Raum diese Beschränkung auferlegt, das Hauptinteresse liegt bei der spezifizierenden Differenz: *publicus*. Daß Liturgie Kult ist, ist so sehr Gemeingut der Autoren, daß man es der Unbestrittenheit und dem unbefangenen Besitz dieser Überzeugung zugute halten muß, wenn manche Autoren sich von der Diskussion der Fragen und Probleme dispensieren, die damit gegeben sind. Irgendwie bleibt auch MD auf der Linie dieser Unbekümmertheit; was sachlich ausgesagt ist, ist im wesentlichen dies: *cultus* wird verstanden als der Akt der *religio*, wie das traditionelle Verständnis im Gefolge des Aquinaten sie auffaßt[7], und: Kult ist Dachbegriff für Liturgie in ihrer konkreten Breite. Diese letzte Aussage nun bedarf einiger Überlegungen. So bietet eine Schwierigkeit, die alle die Autoren gespürt haben, die die Liturgie nur teilweise kultisch qualifizieren, etwa das, was sie „Liturgie des Lobes, der Anbetung" usw. nennen; Sakramente, Segnungen, Bittgebet und dgl. würden nicht dazu gehören. Nun machen aber die Aussagen von MD nicht den Eindruck, als wäre eine solche Unterscheidung stillschweigend vorausgesetzt. Mithin muß die Frage gestellt werden: Wenn Kult ein Tun vom Menschen zu Gott hin besagt, einen Ehrenerweis gegenüber Seiner *excellentia* — wie kann dann vom Kult der Sakramente usw. geredet werden, ohne daß solches Reden zur bloßen Wortetikettierung wird? Wenn wir vorausnehmend die Lösung des hl. Thomas bringen: *homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem suam ad Deum vel exhibendo aliquid ei vel etiam assumendo aliquid divinum*[8], dann muß man zugestehen: in einer rein natürlichen Ordnung dürfte diese Lösung — zum wenigsten! — nicht ohne erhebliches Knirschen im begrifflichen Räderwerk abgehen. Auf der Ebene des Gott-Mensch-Verhältnisses der Offenbarung aber erweist sie sich als wahr. Preisen Gottes im Empfangen vor und über die darreichende „Leistung" hinaus ist adäquater Ausdruck des Stehens vor dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Es ist der Gott, der „uns zuerst geliebt hat" (1 Jo 4, 10), der in freier, unableitbarer Selbsterschließung durch Heilstun und erschließendes Offenbarungswort den Dialog der echten, unwiederholbaren Heilsgeschichte eröffnet. Dialog, der dem Menschen nur den Raum der Antwort freiläßt; und also ist grundlegender Ehrenerweis, „hörig" zu sein dem anredenden Gott, demütig sich zu beugen unter das süße Joch Seiner Gnadengeschenke. (Um gleich einem Einwand zu begegnen, der sich an das Wort „grundlegend" knüpfen könnte: diese Einschätzung ruht auf theologischem Grund, in der Richtung des *‚de tuis donis ac datis'* des Kanons. Auf ritueller Ebene ist selbstverständlich das Opfer — zumal im konkreten christlichen Kult — die Zentrale; daß aber unsere Hände reich sind im Darreichen, ist wiederum gute Gabe, die vom Vater der Lichter herabsteigt: Jak 1, 17.) Dialog, der echter Dialog sein muß, und also muß der Mensch im Widerpart die Antwort geben, die abgestimmt ist auf die Anrede: wenn Gott Vater sein will, dann ist den Menschen, Ihm die Ehre zu geben als Kind in Hilflosigkeit, Bedürftigkeit, Vertrauen; daß nicht in unehrerbietigem Bettlerstolz „das Auge scheel sei, weil Er gut ist" (vgl. Mt 20, 15). M. a. W.: das Koordinatensystem christlichen Kults umfaßt grundsätzlich nicht nur den Raum des Darbringens und Leistens, sondern auch den des Bittens und Empfangens, und die Gleichsetzung schlechthin von Liturgie und *‚cultus' publicus* besteht zu Recht.

III. ERÖRTERUNG DER SPEZIFISCHEN DIFFERENZ ‚PUBLICUS'.

Die Behandlung der Kernfrage unserer Arbeit — eben die Untersuchung der spezifischen Differenz im Gefüge *cultus publicus* — soll durch einige Feststellungen allgemeiner Art eingeleitet werden. Es wurde oben darauf hingewiesen, daß die Definitionsbemühungen der letzten Jahrzehnte in die unterschiedlich modifizierte Substanz *cultus publicus* münden. Nun lassen die angeführten

[7] Im Gegensatz zu der mehr an Augustinus orientierten Auffassung, für die in neuerer Zeit im deutschen Raum J. Kramp mit seinem Buch „Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie", 2. Aufl., Regensburg 1924, Vorkämpfer war; als formale Grundstruktur der Religion wird das Streben nach Vereinigung angesehen; „Religion ist ‚quasi-caritas'" (Kramp, a. a. O. 17).

[8] S. Th. II II^{ae}, 81, 3 ad 2.

Beispiele kaum Zweifel darüber, daß das, was Callewaert etwas zu betont auf die Fahne geschrieben hatte (*cultus ... ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus*), auch bei den andern als das unterscheidende Merkmal angesehen wird: die amtliche, juridische Anerkennung und Übernahme durch die Kirche. „Gottesdienst der Kirche" kann Liturgie so mit gutem Recht genannt werden, und das ist auch die Antwort, die Jungmann in seinem bedeutsamen Beitrag „Was ist Liturgie?"[9] gibt, aber gegen eine vereinseitigende Sicht der Kirche des Rechts[10] will er die ganze Kirche in seiner Definition begriffen wissen. Die „ist überall dort, wo eine kirchliche Körperschaft zu Gebet und Gottesdienst versammelt ist"[11]. — Nehmen wir noch zwei Zeugnisse für das Bemühen um eine Vertiefung des Liturgiebegriffs. Casel: Liturgie ist das Kultmysterium der Kirche[12], und Pinsk: Liturgie kann nur sein „ein wahrhaft mystischer Akt Christi" des Austauschs zwischen *Christus-sponsus* und *Ecclesia-sponsa*[13]. — Wenn wir so die Linie der Definitionsbemühungen abgesteckt haben, dann zeichnet sich eine klare Tendenz der Verinnerlichung ab: von Liturgie „Zeremoniell" (Navatel[14], in etwa auch Callewaert) über Liturgie *ipse cultus publicus, non eius pars* (Hanssens und die angeführten Autoren), über eine Auflockerung des juridischen Moments und die Betonung der Ebene der Kirche schlechthin (um an Jungmanns Artikel nur dieses herauszuheben) zur ausdrücklichen Qualifizierung des Liturgischen vor und grundsätzlich unabhängig von aller Intervention der hierarchischen Kirche als solcher (Casel, Pinsk). Um es gleich zu sagen: wir meinen, daß MD in dieser Linie der Verinnerlichung steht; „Verinnerlichung" soll ohne jede Animosität gesagt sein, aber es ist doch kaum zu leugnen, daß kirchenamtliche Satzung als Formalität des Liturgischen eine von außen kommende Bestimmung ist.

Die Frage: was ist der *cultus ‚publicus'* im Kontext von MD? mit der Untersuchung einzuleiten, was er nicht besagen kann, und auf diese Weise den Umkreis einzuengen, wo die Lösung zu suchen sei, ist immer ein möglicher und in sich positiver Schritt. In unserm Fall wird diese Verfahrensweise noch zusätzlich dadurch angeraten, daß eine bestimmte Konzeption der Liturgie (eben die, die wir die kirchenrechtliche nannten) ein gewisses „Hausrecht" erlangt hat und sich noch dazu empfiehlt durch die unleugbaren Vorteile von Handlichkeit und Klarheit. Das kann man von der Position der Mysterientheo-

[9] Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 1—27 (= ZkTh 1931, 83—102).

[10] „Daß Liturgie nur soweit reicht wie lateinische Texte und Rubriken und alles übrige höchstens Anbau, Vorhof, Andachtsstätte für persönliche Frömmigkeit ist". Jungmann, a. a. O. 20.

[11] Ebd. 16.

[12] Jahrb. f. Liturgiewiss. 8 (1928) 212. Gegenüber dieser thematischen Formulierung soll eine gelegentliche Äußerung nur als bezeichnend für die Abkehr vom juridischen Liturgiebegriff zitiert werden: „... was aus diesem Geist (d. h. dem Pneuma Christi) hervorgeht, ist liturgisch; die neueren Andachten sind aber aus dem Geiste der Privatfrömmigkeit hervorgegangen". Ebd. 10 (1930) 192.

[13] „Alles Liturgie?" Liturg. Zeitschrift 3 (1930/31) 329.

[14] „la liturgie signifie... la partie sensible, cérémonielle et décorative du culte catholique". L'Apostolat liturgique et la piété personnelle: Etudes 137 (1913) 452. 457.

logie wohl nicht so behaupten — einmal ganz abgesehen davon, daß MD sie nicht damit identifiziert[15].

Zwei Fragen sollen einer vorgängigen Wegbereinigung dienen; Fragen, die sich anlehnen an die beiden Aspekte, die das *publicus* des kirchlichen Rechtsbuches beinhaltet:

a) dem materialen Aspekt der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft aus den vielen Gliedern entspricht die Bedeutung „gemeinsam", eine *publicitas de facto* — oder bringen wir besser gleich (um den Ausdruck *publicus* nicht zu belasten das Kennwort, unter dem die kritische Auseinandersetzung erfolgen wird: es *lectivitas;*

b) dem formalen, von der Autorität herkommenden Aspekt entspricht die Bedeutung „amtlich", eine *publicitas de iure.* Mit diesem soll begonnen werden und so heißt die Frage:

1. Besagt *cultus publicus* den durch kirchenamtliche Satzung amtlichen Kult?

Es wäre dies der *cultus publicus* des can. 1256: *Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus a Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus.* Er ist bestimmt durch zwei Grundaussagen, von denen die eine auf die Art der Handlung geht *nomine Ecclesiae,* ihr zu Nutzen und Verantwortung — und die andere auf den Handelnden: *legitime ad hoc deputatus,* von der Autorität aus dem Kirchenvolk ausgesondert und eigens bevollmächtigt[16]. In so konzipiertem Kult handelt nun aber das christliche Volk als solches nicht! Kult ist ein Tun, und eine bloß juridische Anrechenbarkeit wird der von der Enzyklika geforderten *‚actuosa' participatio* des Volkes nicht gerecht. Daß der Kreis der Deputierten nicht mit dem Klerus zusammenfallen muß, ändert so lange nichts an diesem Befund, als das Tun dieser Deputierten die Grenze des *cultus* bestimmt, anstatt ausgezeichnete Funktion innerhalb eines Kulttuns zu sein, dessen Träger das Volk ist. Eben dies aber ist die Aussage von MD: *Sacra igitur Liturgia integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi Corporis Capitis nempe membrorumque eius*[17]; *membrorum pietatem cum Capitis pietate coniungit eandemque quodammodo reddit totius communitatis actionem*[18]. Wenn weiterhin gesagt wird: *cum S. Liturgia nihil aliud sit nisi huius* (sc. *Jesu Christi*) *sacerdotalis muneris exercitatio*[19], dann ist eine Begründung eingeführt, der gegenüber kirchliche Hierarchie nur nachgängig sein kann. Wohlgemerkt:

a) es ist die Rede vom begründenden Prinzip der Liturgie in ihrer ganzen Breite, sowohl göttlicher wie kirchlicher Einsetzung; und

b) es geht um die Auseinandersetzung mit dem „kirchen"-rechtlichen

---

[15] Vgl. die im Salzburger „Klerusblatt" vom 25. 12. 1948 abgedruckte Erklärung des Hl. Offiziums.

[16] Wir steuern auf eine Antwort zu, die den *cultus publicus* von MD nicht im amtlichen Kult erschöpft sein läßt. Da diese Antwort auf einem Dokument außerhalb des CIC fußt, genügt der Hinweis auf die Tatsache, daß auch unter den Kanonisten die Frage kontrovers ist, ob *cultus publicus* (can. 1256) = *liturgia* (can. 1257) sei.

[17] AAS 39 (1947) 528f.

[18] Ebd. 533.

[19] Ebd. 529.

lichen Liturgiebegriff: Kirchenrecht im strengen Sinn benannt nicht vom Inhalt (Recht über, in der Kirche), sondern von der Hierarchie als Quellautorität!

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Diese Formulierung ist ganz und gar auf unsere besondere Frage zugeschnitten. Es wird damit nicht zu begrifflichen Kontroversen Stellung genommen, und es soll dem nicht widersprochen werden, der meint, eine solche Begriffsfassung als zu eng ablehnen zu müssen. Tatsächlich spricht vieles dafür, den Begriff Kirchenrecht so zu fassen, daß jeglicher rechtshoheitliche Akt in der Kirche darunter fällt. — Um wenigstens kurz unsere Formulierung zu begründen: Kirche ist immer Kirche des Rechts. Neben dem unabänderlich vorgegebenen göttlichen Recht gibt es einen Spielraum rechtlicher Verfügbarkeit, wo die Kirche rein positiv verbindliche Festsetzungen treffen kann: den Raum unseres (wenn man will: eingeengten) Kirchenrechts, dessen Bestimmungen durchaus auch anders lauten könnten, ohne daß dadurch die von der göttlichen Stiftung herkommende Zielsetzung in Mitleidenschaft gezogen würde. Wir führen so gefaßtes Kirchenrecht ein, weil nachgewiesen werden soll, daß eine Rückführung des liturgischen Charakters ausschließlich auf eine solche kirchenamtliche Satzung und Sanktion nicht genügt. — Dementsprechend soll „Kirche als juristische Person" das Subjekt solcher Satzungen bezeichnen. Innerhalb der ganzen Kirche ist das sicher eine Abstraktion, aber doch eine Wirklichkeit, die sich aus dem Charakter der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft ergibt, die ihr unveränderliches Ziel unter vielfach veränderlichen Bedingungen verfolgen muß.

Die liturgische Qualifikation erstmalig auf eine Beauftragung der Kirche als juristischer Person zurückführen hieße einer weiteren Aussage nicht gerecht werden: *liturgica precatio ... privatis precibus potiore excellentia praestat*[20]; denn eine Beauftragung als solche ist sittlich neutral. Für den Wertzuwachs aber aus dem *opus operantis* der betenden, opfernden Kirche ist der Rechtsakt nicht konstitutiv[21]. Das heißt also: der *cultus publicus* von MD ist weiter als der des can. 1256 und zielt auf eine vor- bzw. überrechtliche Sphäre als letztlich konstitutiv[22]. Schließlich: wenn MD sagt: *ex ipsa christiani cultus natura consequitur* (nämlich dieses:) *eius ordinatio, moderatio ac forma ab Ecclesiae auctoritate non pendere non potest*[23], dann zeigt ein Blick in die (vortridentinische) Geschichte der Liturgie, wie sehr dieses *consequi* Nachgängigkeit sagen kann sogar in zeitlicher Hinsicht! (Selbstverständlich soll das nicht etwa aus dem MD-Text herausgelesen werden.) M. a. W.: kirchenamtliche Regelung ist nicht als die begründende Formalität des Liturgischen anzusehen[24]. — Wir gehen zur andern Teilfrage über:

[20] Ebd. 537.

[21] Zum Vergleich eine bestätigende Parallele aus Pius' XII. Konstitution „Sponsa Christi" (AAS 43 [1951] 12): *... moniales non oportet honore, merito et gaudio privare vota sollemnia ipsarum propria emittendi.*

[22] Etwas Kasuistik vom Fall des *sacerdos exauctoratus* her mag die relative Unzuständigkeit kirchlicher Rechtshoheit noch unterstreichen: Es gibt für diesen Priester die Möglichkeit, gültig das Meßopfer darzubringen. Gültig ist es aber nur, wenn es Opfer der Kirche ist und in diesem Sinn *cultus publicus*. Und dieses Priesters *deputatio*? Es ist ersichtlich: Kirchenrecht ist hier nicht schöpferisch, sondern sich beugend.

[23] AAS 39 (1947) 539.

[24] Daß frühere Praxis keine Instanz gegen jetzige (nachtridentinische) Regelung („Liturgie ist, was in die liturgischen Bücher aufgenommen ist") darstellt, ist selbstverständlich. Daß die kirchenrechtliche Intervention heute eine unabdingbare „Ingredienz" (um es so neutral auszudrücken) ist, muß und wird als ein für jegliche Lösung verbindliches Datum berücksichtigt werden.

2. Ist *cultus ‚publicus' = cultus ‚socialis', ‚collectivus'*

Gegen das von außen kommende positive Kriterium jurisdiktioneller Satzung mag sich anbieten als seinsmäßiges Kriterium „Liturgie ist der Kult der Gemeinschaft". Wenn dem Aussagen entsprechen wie etwa: „Liturgie und Gemeinschaft sind Begriffe die einander fordern" — oder: „Wo nicht Gemeinschaft ist, ist nicht Liturgie", dann stellt sich auch MD hinter das berechtigte Anliegen: *...quos Nos frequentissimos pientissimosque adesse cupimus ac commendamus*[25]. Daß aber hinter der richtigen Auffassung von der Liturgie als dem Kult der einen konkreten Kultgemeinschaft Auffassungen von „Kirche" stehen können, die nicht der Kirche des *cultus publicus mystici Jesu Christi Corporis* (MD) entsprechen (und mithin ein solchen abweichenden Auffassungen entsprechender *publicitas*-Begriff durch die Enzyklika nicht sanktioniert ist!), dafür sind Beleg die nicht zu übersehenden akzentuierten Zurechtsetzungen der Enzyklika und eine erstaunlich einhellige Art, in der die Handbücher den *cultus ‚publicus'* erklären.

Wenn wir, um zu verdeutlichen, sagen: mit den Adjektiven *socialis, collectivus* wollen wir einen Kult zurückweisen, der auf der Ebene Kirche-Heilsanstalt beheimatet ist, dann sind wir der ausdrücklichen Zustimmung der Vertreter der liturgischen Bewegung sicher. Aber: darüber zu reden ist nicht nur deshalb sinnvoll, weil die Kirche auch Heilsanstalt ist (und, da jede Organisation nur da ist wegen der ihr entsprechenden Akte, es auch einen Kult geben muß, der den Erfordernissen dieses Sachverhalts gerecht wird), sondern auch, weil die Zurechtsetzungen von MD in manchen praktischen Bestrebungen der liturgischen Bewegung eine (wenigstens latente) Tendenz zu solchen Fehlkonzeptionen anzuzielen scheinen. Um zu belegen: daß eine Präsenz des Volkes notwendig sei, wird geradezu kasuistisch pointiert zurückgewiesen: *Licet pateat nomine Christi atque Ecclesiae litari neque suis fructibus etiam socialibus Eucharisticum privari Sacrificium quamvis nullo praesente acolytho a sacerdote celebretur*[26]. Daß das Anliegen außer jeder Frage steht, wurde schon gesagt, und der eigentliche Grund der Stellungnahme wird von MD sehr klar angegeben: *...Sacrificium semper et ubique itemque necessario ac suapte natura, publico et sociali munere fruitur, quandoquidem is, qui illud immolat, a Christi et christifidelium... nomine agit... itaque fit procul dubio sive christifideles praesentes adsint sive non adsint, cum neutiquam requiratur, ut, quod sacrorum administer fecerit, populus ratum habeat*[27]. Und MD meint nicht, mit der Zurückweisung der im letzten Teil des Zitats enthaltenen Position nur eine theoretische Aussage zu machen, denn: *nonnulli illa sacrificia reprobant quae privatim ac non adstante populo offerantur... itemque non desunt qui eousque procedant, ut oportere prorsus reputent plebem confirmare ratumque*

[25] AAS 39 (1947) 557.
[26] Ebd.
[27] Ebd.

habere sacrificium, ut illud vim virtutemque sortiatur suam[28]. — Das also wäre abzulehnen: ein *publicus* = *socialis, collectivus* von unten; der — seit Rousseau virulente — Gedanke, daß es Tun der Gemeinschaft (bzw. Tun, das für die Gemeinschaft bedeutsam ist) nur auf Grund einer Konspiration oder wenigstens eines Einverständnisses geben kann. Der letzte Grund nämlich hinter solchen Postulaten wäre die Kirche einer „Ekklesiologie von unten": aufsteigend die Stufen des Subsidiaritätsprinzips vom erlösten, begnadeten Einzelnen hin zur Kirche-*societas perfecta*, der höchsten Organisationsform im religiös-geistlichen Raum.

Es wurde schon angedeutet, daß auch die gängigen Handbücher recht einheitlich die Notwendigkeit eines *cultus publicus* „von unten" begründen. Eine in dem Sinn fatale Tatsache, daß Gefahr sein könnte, die gleichlautende Sprechweise der Enzyklika in diesem Verstand zu beschlagnahmen. Um in etwa zu belegen: Callewaert: *tenetur ergo societas naturalis quaevis, sed maxime religiosa, qua societas reddere Deo praefatum* (sc. *publicum*) *cultum*[29]; Eisenhofer: „Nun sind aber auch Familie und Staat als solche eine Schöpfung Gottes, weshalb auch ihnen die Pflicht des gemeinsamen Kults obliegt" (was auf die Kirche angewendet ergibt:) „den äußeren, gemeinsamen, öffentlichen und gesetzmäßig geregelten Kult"[30]; Righetti: „questo culto (sc. pubblico e sociale) ... Iddio volle dapprima mediante il culto mosaico, e più tardi, mediante il culto cristiano... Avremo così un culto pagano, un culto ebraico, un culto cristiano"[31]. — Man sieht: angezielt sind die entsprechenden ‚Religionsgemeinschaften' als sozialer Überbau über dem Einzelnen.

Kirche so verstanden wäre also die Kultusinstitution erlöster Menschen. Liturgie wäre die kultische „Staatsaktion" der Kirche-Heilanstalt, notwendig wie die Kirche als *societas perfecta*, aber ebenso subsidiär wie diese, m. a. W.: eine geistliche „Bürgerpflicht"! Damit wäre ihr vor dem Forum liturgischer Bewegung und ihrer Anliegen das Urteil gesprochen[32], denn als wesentlich komplementäre Funktion entginge sie schwerlich dem Geschick solcher „Pflichten": so billig wie möglich abgemacht zu werden, und diese Tendenz würde mit steigender personaler Selbstständigkeit nur noch wachsen. Daß die Enzyklika ihren *cultus publicus* nicht so konzipiert, erhellt schon aus der Ablehnung von Postulaten, die auf dieser Ebene nicht gut abgelehnt werden könnten. So das schon zitierte souveräne *neutiquam requiritur* — das mögliche, wenn auch noch so unerwünschte Fehlen jeglicher Assistenz ohne Nachteil für den liturgischen Charakter; ein auf der Ebene Individuum-Gesellschaft beheimateter Kult könnte eine irgendwie gutheißende Vertretung der Gläubigen nicht gut entbehren! Eine

[28] Ebd. 556.
[29] Liturgicae Institutiones 2.
[30] Handbuch d. Liturgik I, 3f.
[31] Storia Liturgica I, Mailand 1945, 2.
[32] Vgl. H. Elfers' etwas malitiöse Bemerkungen in seinem Artikel „Was ist Liturgie?": Theologie u. Glaube 34 (1942) 126 Anm. 19.

Bestätigung wäre auch noch, daß MD Kultübungen, die eminent sozial und so tatsächlich publik sind, die Volksandachten nämlich, unbefangen bejaht und doch keinen Zweifel darüber läßt, daß aus dem Sozialen als solchem sich kein liturgischer Charakter ableiten läßt. Schließlich: wenn immer man der Liturgie die Qualifikation eines *locus theologicus* zuerteilen will — MD ist ganz in der Linie der Tradition: *notum et venerandum illud effatum: lex credendi lex statuat supplicandi*"[33] — dann kann die Kirche, deren Beten Glaubenssicherheit zugeschrieben wird, nur die Kirche des im Beistand Seines Geistes, im Fortwähren Seiner messianischen Ämter gegenwärtigen Christus sein; die Kirche, die als Gemeinschaft einen „mystischen" Index hat: die eine untrennbare Wirklichkeit Kirche-Mystischer Leib Christi, in welche die Kirche-Heilanstalt ‚aufgehoben' ist.

Das Ergebnis dieses vorbereitenden Teiles soll noch einmal kurz zusammengefaßt werden. Negativ: die kirchenrechtliche Liturgieauffassung, die mit ihrem klaren, handlichen Kriterium den Erfordernissen einer Definition so gut entgegenkäme, wird den Aussagen von MD nicht gerecht und muß abgelehnt werden als erstmalige Begründung des liturgischen Charakters. Positiv ist damit die Wegweisung gegeben, eine innere Differenzierung zu suchen, und zwar auf der Ebene des Mystischen Leibes Christi. – Ist nun aber auf dieser Ebene eine Differenzierung möglich so, daß den Bedingungen einer Definition (*omni et soli definito!*) Genüge getan wird? J. Bütler schreibt[34]: „Wohl ist der in seiner Kirche fortlebende Christus in Verbindung mit seinen Gliedern, den Getauften, Träger der Liturgie, aber ist derselbe Christus nicht auch Träger des Privatgebets?" „Das allgemeine, durch den sakramentalen Charakter besiegelte Priestertum beschränkt sich nicht auf den Augenblick des liturgischen Mitopferns und Mitbetens" (sondern ist wirksam auch) „wenn der Christ allein und ohne besonderen Auftrag betet". Ähnlich meint Jungmann[35]: „Wollte man aber dieses Tätigwerden des mystischen Christus zum alleinigen, unterscheidenden Merkmal liturgischen Betens machen, so wäre nicht mehr einzusehen, wie das liturgische Gebet vom christlichen Privatgebet sich unterscheiden soll, da auch letzteres im mystischen Christus gründet".

IV. DER KULT DES VOLKES GOTTES

Da die vorgegebene und zu erklärende Formel *cultus publicus* ist, wird zunächst einmal gefragt werden müssen: gibt es denn überhaupt einen Gebrauch von *publicus* in der theologischen Sprache (bei gänzlicher Neufüllung des Begriffs hätte MD beredter sein müssen!), der über die beiden als ungenügend gekennzeichneten Teilsichten hinausgeht? Daß die Frage bejaht werden kann, wird eine weitere und notwendige Bestätigung dafür sein, daß unsere

[33] AAS 39 (1947) 540.

[34] „Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie": ZkTh 59 (1935) 565f.

[35] „Was ist Liturgie?", a. a. O. 3.

vorhergehende, ablehnende Stellungnahme keine Fehlinterpretation war. Wir meinen, einen solchen Gebrauch zu finden im Reden von *revelatio publica*.

a) Die Differenz *publica* resultiert nicht einfach aus einer kirchenrechtlichen Qualifikation. Korrelat zur Offenbarung ist der hörende Glaube. Nun gehört zwar in der konkreten Heilsordnung die Vorlage durch die Kirche als positives Element zum Glauben im Vollsinn, aber diese Vorlage ist nicht konstitutiv für die *revelatio publica*, sondern umgekehrt: weil sie *revelatio publica* ist, kann nur die Kirche ihre Bewahrerin und Auslegerin sein. Dasselbe läßt sich vom Begriff der *revelatio privata* her zeigen. Auch sie steht grundsätzlich in der Verfügung des hierarchischen Lehramtes sowohl negativ: die Kirche wird sie ablehnen, wenn sie mit Lehre und Disziplin unvereinbar ist — wie auch positiv: die Kirche kann sie übernehmen, kann in ihr den Finger Gottes anerkennen, der in einer konkreten Situation das angemessene Glaubenstun zeigt (das klassische Beispiel wäre die von Paray le Monial geformte Herz-Jesu-Verehrung). Würde nun die Differenzierung *revelatio publica/privata* auf einem kirchenamtlichen Akt fußen, müßte eine solche Übernahme die bisherige Privatoffenbarung zur öffentlichen machen!

b) Der Raum der *revelatio publica* ist auch nicht die innergeschöpfliche Spannungsebene zwischen Individuum und Gemeinschaft „von unten" her gesehen. Tatsächliches Reden Gottes ist nämlich vom Menschen her schlechthin nie zu errechnen oder zu fordern, sondern ist Einbruch des gnädigen Gottes „von oben" in und durch alle geschöpflichen Ordnungen.

Was ist sie nun, die *revelatio publica*? Offenbarung an und für das Volk Gottes! — Die Etymologie allein wäre eine schwache Brücke[36], aber da ist die entsprechende Sache: das Reden Gottes zu den Menschen ist Grundlage für jegliches übernatürliche *commercium*, und so „Urgnade". Als ein Reden zu schon geschaffenen Menschen ist es Tun aus einer göttlichen Freiheit, die der Freiheit zur Schöpfung noch einmal übergelagert ist. Diese Anrede an die vorhandenen (natürlichen) „Völker" ist konstitutiv für das übernatürliche „Volk Gottes". Dieses nämlich bildet sich im glaubenden Hörigsein und Antworten. „Abraham glaubte Gott, und es ward ihm angerechnet als Gerechtigkeit" (Gn 15, 6) und er wurde „Vater aller, die in der Vorhaut glauben" und „auch Vater der Beschnittenen" (Röm 4, 11). Der hörende Glaube schafft also das Volk Gottes, und aus dem Glauben lebt es, denn nur aus den „Verheißungen, die dem Abraham und seinen Nachkommen zugesagt wurden" (Gal 3, 16) begreift es Sinn und Weg und Ziel.

Daß der Kult teilhat an der Grundbefindlichkeit allen christlichen Tuns: im Dialog der Heilsgeschichte Antwort zu sein auf göttliche Anrede, konnte im Vorhergehenden nur eben angedeutet werden. Wenn wir diese Ansicht hier anwenden, dann ist ersichtlich: Auf das immer neue, schöpferische Wort Gottes an sein Volk in der *revelatio publica* gibt dieses Volk seine vorzügliche Antwort im *cultus publicus*. Im steten Hören und Entsprechen wächst es und mehrt sich zum Reich, das der Sohn dem Vater zu Füßen legen wird, auf daß „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28) sei und die Zwiesprache der Ewigkeit anhebe: „Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme sei Lob und Ehre und Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Apok 5, 13).

1. „Volk Gottes" in der Heilsgeschichte

Das Grundthema ist angegeben. Die Ausführung kann nur in großen Linien geschehen[37], und zwar soll gezeigt werden, daß „Volk Gottes" a) vom AT her ein Grundbegriff der Heilsgeschichte ist, b) grundlegend ein kultischer Begriff ist, c) seine Erfüllung findet in der Kirche des NT.

[36] Da der „Thesaurus Linguae Latinae" noch nicht so weit ist, sei verwiesen auf K. E. Georges, Ausführliches Lat.-Deutsches Handwörterbuch II, Leipzig 1918, 2061. Daß *publicus* (über *poblicus, popelicus*) auf *populus* zurückgeht, ist vor allem durch Inschriften gut belegt.

[37] Die Artikel von Kittels Theol. Wörterbuch (TWB) sind schon kleine Monographien. Der Hinweis auf die Abhängigkeit von den Artikeln „Israel", „laos",

a) „Volk Gottes" als Grundbegriff der Heilsökonomie

„C'est une vérité de foi tant pour les Chrétiens que pour les Juifs — et c'est pour ces derniers le dogme historique fondamental, le dogme national — que Dieu a voulu se choisir un peuple...", schreibt Bonsirven[38]. „Nationaldogma", das ist das Korrelat zu dem unlöslich völkisch-religiösen Komplex „Volk Gottes". Volk überhaupt nur von Jahves Gnaden, durch Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens, durch Wüstenzug und heiligen Krieg; Volk des Gottes, den G. Quell[39] in einer treffenden Kurzformel den „Wahlgott der Erwählten" nennt: wenn auch der Bund auf Jahves Initiative zurückgeht — das ratifizierende Gottanhangen der Erwählten ist doch notwendig zu seiner Verwirklichung. Damit aber ist Israel, das konkrete Volk in Blutsverbundenheit und fleischlicher Abstammung, die Gemeinschaft derer, die allein den allein wahren Gott „haben". „So steht jeder Jude, lediglich auf Grund seiner blutmäßigen Abstammung, in dieser allein wahren Religion, im rechten Verhältnis zu Gott... und andrerseits kann einer, der seiner Abstammung nach nicht Jude ist, nur dadurch ein Bekenner des wahren Gottes und Teihaber am ewigen Heil werden, daß er Mitglied dieses Volkes wird"[40]. „Du erklärst heute von dem Herrn, Er solle dein Gott sein... und der Herr erklärt heute von dir, du sollest Ihm ein Sondervolk sein" (Dt 26, 17f). „Sein" Volk, „sein" Gott — wechselseitiges, ausschließliches Gehören und Beschlagnehmen, darauf fußt Israels Gottesbegriff und sein Selbstverständnis. „Sein" Gott ist nicht zuerst allgemeiner Weltgrund, Schöpfer und Erhalter aller, sondern: da ist der mit seinem Volk handelnde Jahve, und dieser eifervolle Herr (Ex 20, 3) ist eben der alleinige Gott, neben dem es nur „gemachte" Götter, „Nichtse" (Ex 20, 3f; Is 44, 9), gibt. (Solche Feststellungen wollen selbstverständlich nicht ausschließlich sein, sondern nur ein unterscheidendes Zusätzliches betonen. Unübersehbar klar ist im AT ausgedrückt, daß der Gott solcher existentieller Heilserfahrung auch der Schöpfer, Erhalter und Herr des Alls ist.) Sein Volk – die Sakralisierung von *λαός* gegenüber den *ἔθνη*, *gentes* ist kennzeichnend! — hat Jahve sich erkoren aus allen Völkern auf dem Erdboden (vgl. Dt 7, 6), hat es in Einzigkeit den vielen (und damit hoffnungslos abgewerteten) Völkern (vgl. Apg 15, 14) gegenübergestellt. Mag die Erwählung auch ohne Verdienst sein (Dt 7, 7) – daß die Vorliebe des Herrn bleibt, ist für Israel als Volk von vitalem Interesse, und furchtbare Drohung ist die Prophezeiung

„ekklesia" mag genügen, da sie zumeist nur als Fundgrube für Schriftstellen verwertet wurden. Die Quelle wird nur für Zitate noch einmal eigens angegeben. Andere benutzte Literatur (die zugleich das neuerliche Interesse am „Gottesvolk"-Gedanken belegt): L. Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant S. Paul, Löwen 1948; M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940; A. Oepke, Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, Göttingen 1939; N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Oslo 1941.

[38] Le Judaisme Palestinien I, Paris 1934, 73.

[39] TWB II 122.

[40] Kuhn, TWB III 360.

durch den Mund Oseas (1, 9; 2, 25): „Das ‚Nicht-Mein-Volk' will ich ‚Mein-Volk' benennen" (Röm 9, 5). Israel ist das „Sakrament" der Heilsabsichten Jahves für die Welt — dieses nationale Dogma wird eifersüchtig gehütet. Noch Philo, der doch die Spiritualisierung des Kultgedankens weitgehend übernommen hatte, kann es nicht lassen, den Juden ein für die übrigen Völker mittlerisches *regale sacerdotium* zuzuschreiben![41]. Bestätigung für diese Vorrangstellung Israels sind im NT häufig; die Antwort an die Syrophönizierin (Mk 7, 27) ist ebenso klar wie der Bescheid an die Samariterin (Jo 4, 22); Petrus ist ratlos und bedarf einer besonderen Offenbarung (Apg 10), und auch die Beratungen des Apostelkonzils (Apg 15) spiegeln das Problem. Ein unverdächtiger Zeuge ist der Heidenapostel: hinter den Entwicklungen von Kapitel 9—11 des Römerbriefs steht ein Dilemma, dessen beide Glieder für Paulus schlechthin unannehmbar sind: Die Juden verworfen? Gottes Wort hinfällig? Nein! Wenn er sich auch zurückziehen muß auf den vielberufenen „Rest Israels" — Sinn dieser theologischen Konstruktion ist ja eben das undiskutierbar festgehaltene Nationaldogma: Gott hat sich ein Volk erwählt, und Gott ist getreu!

b) „Volk Gottes" als kultischer Begriff

Erwählung und Ausbesonderung zum Eigenvolk machen Israel kultisch „heilig". Trennen, ausbesondern usw. liegen in fast allen Kultursprachen dem kultischen Schlüsselbegriff des „Heiligen" zugrunde[42]. „Heiligkeit" ist also nicht zuerst sittliche Forderung und dementsprechendes Tun, sondern ist zuerst eine Zuständlichkeit[43]. Natürlich ist im Menschen der Ort, wo Heiligkeit (als kultische) und Sittlichkeit nicht nur sich berühren, sondern sich fordern. Aber für spätere Überlegungen wird die Feststellung von Wichtigkeit sein, daß es eine Heiligkeit des Gottesvolkes gibt, die vor der sittlichen Entsprechung liegt und von ihr grundsätzlich unabhängig ist. Bevor Israel „keinen andern Gott" neben Jahve anerkennt, hat dieser das Volk sich zu eigen gemacht (Ex 20, 3); bevor das Volk dem Herrn seine Liebe zuwenden kann, ist es durch seine Vorliebe geadelt (Dt 7, 9); vor dem Imperativ „Seid heilig!" (Lev 19, 2) steht der Indikativ: Israel, du bist „ein heilig Volk dem Herrn deinem Gott", „aus allen Völkern ein Sondergut" (Dt 7, 6; Ex 19, 5). Beschneidung als Bundeszeichen, Gesetz als Verfassung (nicht: Lebensregel oder Erbauungsbuch!) zielen zuerst das überindividuelle Kollektiv des Gottesvolkes an, dessen kultische

[41] Belege bei Cerfaux, Regale Sacerdotium: Rev. Sc. Phil. Théol. 28 (1939) 16f.

[42] Procksch, TWB I 88, nimmt auch für das hebräische Wort die Wurzel „scheiden" an. — Michel (DTC XIV 841) betont etwas vorschnell die sittliche Heiligkeit: „... il s'agit d'une séparation du péché". Grundlegende Voraussetzung ist die ontisch-kultische Heiligkeit.

[43] Wie es passend Ausdruck findet im Wort: „versetzt" in das Reich des Sohnes (Kol 1, 13). Ebenso in der urchristlichen Bezeichnung „Heilige", die sich durch ihre Ausnahmslosigkeit als „technisch" erweist (verstärkt noch durch das κλητός — in den Briefköpfen von Röm und 1 Kor —: Berufung ist besondernd und dadurch „heiligend").

Qualifikation aus seinen Privilegien[44] erhellt: die auslesende Adoption — die von Gott gegebene Verfassung — die auf dem Wissen um Gottgehörigkeit fußende Gewißheit des Heilswirkens Gottes gemäß den unverlierbaren Verheißungen — der wahre Kult als ausschließliches Vorrecht, da er die Präsenz des einen wahren Gottes voraussetzt (Sap 9, 8; Tob 1, 4; Jer 7 4ff). Es ist also eine begründete Zusammenfassung, das Volk ein „Königreich von Priestern" zu nennen (Ex 19, 6), deren Priestertum so real ist wie der Dienst in Heiligkeit, die Beobachtung von Gesetz und Sabbat, von Fasten und Festen. Mit A. Oepke[45]: „Das Halten der Gebote erfolgt daher normalerweise aus Heiligkeit... also nicht so, daß vom Gehorsam die Heiligkeit abhinge, sondern gerade umgekehrt". Zugehörigkeit zu „Israel dem Fleische nach" ist sakramentale Konsekration, die es durch personale Übernahme fruchtbar zu machen gilt.

c) Das Neue Gottesvolk — Erbe und Erfüllung

Eine systematische Zusammenfassung mag es erleichtern, den Ort der Kirche als des neuen Gottesvolkes zu bestimmen. Wenn man von der Möglichkeit eines beziehungslosen Nebeneinander absieht, bleiben grundsätzlich drei Möglichkeiten, wie geschichtlich-völkische Gemeinschaft und religiöse Gemeinschaft zueinander stehen können:

1. Die völkisch-staatliche Gemeinschaft schließt die religiöse ein; der Bürger dieses Staates ist zugleich Bekenner dieses Gottes und dieser Religion. Formal besagt das Verstaatlichung von Religion und Kult; geschichtlich ist es die Art der „Heiden", der Griechen und Römer, mit der letzten Zuspitzung im Kaiserkult. 2. Die religiöse Gemeinschaft zieht den geschichtlichen Begriff des Volkes in sich hinein: der Bekenner dieser Religion wird Glied dieser völkisch-staatlichen Gemeinschaft. Formal besagt das Verkultlichung von Staat und Volk; geschichtlich ist es die Art der „Juden", mit der letzten Zuspitzung im Proselytentum. 3. Die dritte Weise ließe sich formal leicht bestimmen: an die Stelle der je wechselnden Priorität des einen Pols müßte eine koordinierte Durchdringung treten. Wie ist das aber sachlich zu fassen? Eine Frage, die uns deshalb interessiert, weil es die Situation des „Israel nach dem Geist" (die Antithese zu 1 Kor 10, 18) ist, in dem Kontinuität zusammengehen muß mit einer das nur vorbildliche Alte überholenden Neuheit. Vielleicht kann man so sagen: Das neue Gottesvolk muß Volk sein, ohne den konkreten „fleischlichen" Bedingungen unterworfen zu sein, und es muß sich letztlich religiös begreifen. Religiöse Gemeinschaft geht ihren Weg durch die Geschichte als Volk.

Auf dem Hintergrund dieser Systematisierung heben sich die heilsgeschichtlichen Aussagen über das Alte und das Neue Gottesvolk klarer ab. Zunächst wäre hinzuweisen darauf, daß im AT selber der klare Hinweis für das Kommen eines neuen Gottesvolkes gegeben ist. Zwei Strömungen hauptsächlich liegen vor.

a) Der Messianismus macht aus der dogmatischen Setzung „Israel nach dem Fleisch" = „Israel Gottes" (Gal 6, 16) die Sehnsucht und Hoffnung eschatologischer Verheißung. Das allein genügt allerdings noch nicht; denn es besagt nicht notwendig im Vollsinn „Neuheit", weil die Möglichkeit bleibt, daß die jüdische Gemeinde in bruchloser Entwicklung zum Gottesvolke der Fülle

[44] Cerfaux, La Théologie 15, zeigt, daß Paulus in Röm 9, 3ff nur Gemeinplätze alttestamentlicher und jüdischer Theologie katalogisiert.
[45] Das neue Gottesvolk 100.

der Zeiten wachse. Die eindeutige Ankündigung einer Ablösung bringt erst b) der Prophetismus. Er zeigt, daß der Übergang vom Präsens in das Futur der Verheißung auf dem Versagen des Volkes beruht. „Nur das befahl ich ihnen: auf meine Stimme hört! Dann bin ich euer Gott und ihr mein Volk... sie aber hörten nicht.." (Jer 7, 23), und also kündigt sich das Gericht der Verwerfung an: „... verworfen hat der Herr, verstoßen das Geschlecht, auf das er zürnt" (Jer 7, 29). Das Reden und die Verheißungen des Herrn an sein Volk meinen immer mehr ein „ideales", vom konkreten Israel verschiedenes Volk (Jer 31, 33; 32, 36—40), und am Ende stehen Prophezeiungen, die ausdrücklich den völkischen Rahmen sprengen: „Dann schließen sich an jenem Tag viel Völker an den Herrn. Sie werden mir zum Volke sein" (Zach 2, 15; vgl. Is 11, 10).

Hier setzt nun ein die paulinische „théologie de l'Eglise qui commence donc par une théologie du 'peuple de Dieu' "[46]. Grundpfeiler sind die zwei Aussagen: „Es ist nicht so, als ob Gottes Wort vereitelt worden wäre" (Röm 9, 6) und: „Gott hat sein Volk, das Er sich auserwählte, nicht verstoßen" (Röm 11, 2). Das bedeutet für die Kirche, daß ihr Gott nur sein kann der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; denn „ausgeschlossen sein aus Israels Gemeinde" (Eph 2, 12) ist gleichbedeutend mit „ohne Anteil sein am Bunde der Verheißung, ohne Hoffnung, ohne Gott in dieser Welt". Heil gibt es für die „einst Fernen" (ebd.) nur dadurch, daß sie nicht mehr sind „Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten" (ebd. 2, 19f)[47]. — Die Überzeugung von wahrer Kontinuität drückt sich aus (Röm 11, 16—24) im Bild von Israel als „heiliger Erstlingsgabe, heiliger Wurzel", und dem weiter ausgeführten vom Zweig des wilden Ölbaums, der auf den edlen Ölbaum aufgepfropft wurde. Es geht kein anderer Weg denn über den „Vater Abraham" (Röm 4, 11; Gal 3, 7).

Damit ist für Paulus der halbe Weg gegangen: ein Volk. Daß es auch neues Volk ist, beweist er, indem er das Israel nach dem Fleisch als Schatten und unvollkommenes Vorbild des „Künftigen" aufzeigt. καινός, καινότης wird das große Stichwort, und „beide Teile zu Einem neuen Menschen schaffen" (Eph 2, 15) besagt mehr als Reform oder Zurückfinden auf den rechten Weg. Vielfältig sind die Antithesen, in die sich diese Neuheit übersetzt: alt—neu (2 Kor, 3, 6. 14); κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα (Röm 8, 5); γράμμα — πνεῦμα (2 Kor 3, 6ff) usw. Wenn einerseits also „soviel gerade der neuesten Forschung deutlich geworden ist, daß des Judentums Volkstum in einzigartiger Weise an der Religion erwachsen ist"[48], wenn anderseits Paulus den Anspruch der neutestamentlichen Gemeinde, ein Volk zu sein, so stark akzentuiert, dann ergibt sich

[46] Cerfaux, La Théologie 2.
[47] Da Paulus selber die beiden Bilder verschleift, wäre hinzuweisen auf die vielen Stellen, deren Stichwort „Erbauung" heißt.
[48] Oepke, a. a. O. 87.

als Folgerung: Weil die religiöse Gemeinschaft den geschichtlichen Begriff des Volkes in sich hineinzieht, besagt neue religiöse Innerlichkeit auch neues Volk! Es ist daher nur konsequent, wenn sich auch bei Paulus schon der Befund des *tertium genus* andeutet (1 Kor 10, 32). Mag immer Israel das Samenkorn sein, — es ist gestorbenes, weil aufgebrochenes Samenkorn, und die Frucht ist ein „neues Gottesvolk" (Gal 6, 16; hierher gehören die Aussagen des Hebräerbriefs, dessen Theologie ja die Spanne zwischen Heilsverheißung und Heilsverwirklichung ist[49]).

Für unsere Arbeit interessiert uns noch die Verlängerung ins Kultische. Es wurde von der kultischen Heiligkeit geredet, die vor aller moralischen Heiligkeit eine objektive Gegebenheit ist. Petrus übernimmt in seinem ersten Brief die heilsgeschichtliche Linie. Es ist instruktiv, an der bekannten Stelle (2, 9), den Ton einmal auf Geschlecht — königlich — Nation — Volk zu legen[50]. Das königliche Priestertum wird für das neue Volk mit Beschlag belegt (2, 5). Was das jüdische Volk „alt" macht und zum „Schatten", ist die Erfüllung der Jeremiasprophezeiung: „Ich lege in ihr Inneres mein Gesetz und schreibe es ihnen ins Herz" (31, 33). Hier ist nicht mehr bloß äußere Kultbefähigung und äußere Institution, sondern Gesetz von innen, aus neuem Herzen als Wirkprinzip, im Sinne der Antithese des Hebräerbriefs: äußere kultische Reinigung — Reinigung im Gewissen (9, 13f). „Nicht mehr belehren sie sich so: ‚erkennt den Herrn!' Denn alle werden mich kennen von den Kleinsten bis zu den Größten" (Jer 31, 34); denn das neue Volk ist Tempel, und so „sind doch wir die richtige Beschneidung, die geistigen Gottesdiener" (Phil 3, 3).

Wenn wir uns auch mit der Andeutung begnügen müssen — der Hinweis darauf, daß die Gottesvolk-Kategorie auch eine kirchliche Tradition hat, ist von Bedeutung. Worauf man mit so großer Selbstverständlichkeit gegen die verschiedensten Angriffe zurückgriff, das muß doch lebendig im Bewußtsein gestanden haben! Und „neues Gottesvolk" war ja auch eine ideale Plattform. Gegen „abgefallene Juden" die Antwort: nein, wahres Israel[51]; gegen „doch nur Juden": nein, neues Volk! *ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί*[52]. Tertullians Bücher „Ad nationes" setzen den Schritt zum *tertium genus* als getan voraus; gegen das „also von gestern" ist die Antwort (über die sich der beißende Spott des Celsus ergießt[53]): nur scheinbar, denn wir sind der Anfang der Heilsgedanken Gottes.... — Die Verlängerung dieses Geschichtsbewußtseins ins Gebet konnte nicht ausbleiben. In den römischen Orationes *de tempore* ist die Selbstbezeichnung des neuen Gottesvolkes fast ausschließlich *populus, plebs, gens* (und in verschwindender Minderzahl sind Anklänge an *corpus!*).

[49] Oepke, a. a. O. 63: „Das Koordinatensystem des Hebräers ist der Gottesvolk-Gedanke, die beiden Achsen heißen Alter und Neuer Bund".

[50] Vgl. dazu die interessante Hypothese von Cerfaux, Regale Sacerdotium 22ff: Aus dem Vergleich mit den alttestamentlichen Quellen einerseits und Röm 9 andrerseits schließt er, daß die Formulierungen zurückgehen auf „Dossiers" allgemein-kirchlicher Predigt und Polemik (vergleichbar etwa mit Cyprians Testimonia), die hier ihren Niederschlag im kanonischen Schrifttum gefunden haben.

[51] Tertullian, Adv. Jud. 13; umfänglichere Quellenangaben bei Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1915, I, 239ff.

[52] Clemens Alex., Strom. VI, 5, 41 (Stählin II 452).

[53] Contra Celsum IV, 23 (Koetschau I 292).

Die im letzten Satz berührte Frage kann nicht umgangen werden. Es ist klar, daß wir dem Begriffe „Volk Gottes" nicht diese Aufmerksamkeit schenken würden, wenn wir nicht in den weiteren Entwicklungen vornehmlich mit dieser Bildrede arbeiten wollten. Wie stehen nun „Volk Gottes" und „Leib Christi" als Bilder für die Wirklichkeit der Kirche des NT zueinander? Zunächst einmal: nach der Enzyklika „Mystici Corporis" versteht es sich von selbst, daß wir nicht etwa „Volk Gottes" programmatisch gegen „Leib Christi" herausheben wollen, als wäre dieses letztere Bild nur eben eines unter vielen und wir könnten frei wählen. „Leib Christi" ist sicher das Bild, das die unterscheidende Fülle am besten ausdrückt, und diese seine Vorrangstellung soll nicht angetastet werden. Im Zusammenhang unserer Arbeit reduziert sich also obige Frage auf die bescheidenere: Ist es vertretbar, einmal vorzugsweise mit dem Bild vom Gottesvolk zu arbeiten, und aus welchen Gründen wollen wir es tun? Wir bejahen den ersten Teil der Frage. Die Vielheit von Bildreden in der Schrift ist eine Tatsache. Läßt das an sich schon vermuten, daß sie einander ergänzen sollen, so zeigt eine andere Überlegung, daß sie sich ergänzen müssen. Da wir einerseits keine übernatürlichen Elementarbegriffe haben und andrerseits die einmalige Wirklichkeit der Kirche kein natürliches Analogon hat, kann ein Bild nicht erschöpfend sein! Daß man sich im Bemühen um eine Definition der Kirche nicht auf eine dieser Bildreden als adäquaten Ausdruck für das Wesen der Kirche einigen kann, unterstreicht diesen Befund. — Da fernerhin „Volk Gottes", der in der Kontinuität von AT zu NT grundlegende Ausdruck, sich als Bild nicht gegen das vollendende Plus von „Leib Christi" verschließt, entsteht auch von da her keine Schwierigkeit; wenn es auch nicht zu den unmittelbaren Aussagen des Bildes gehört — ein „Volk von Söhnen, Kindern" ist (angesichts der natürlichen Genese Familie, Sippe, Stamm) auch auf dieser Ebene zum mindesten kein Widerspruch. Daß, ungeachtet aller Überlegenheit, auch „Leib Christi" der andern Bildreden nicht entbehren kann, dafür ist „Mystici Corporis" selbst Beleg[54]; daß auch die Theologie diesem Bedürfnis stillschweigend Rechnung getragen hat, dafür wäre eine Andeutung das Reden von den „toten Gliedern", von denen man am Leibe des lebendigmachenden letzten Adam (vgl. 1 Kor 15, 45) wohl kaum reden würde, wenn man es nicht anderswoher wüßte. Damit kommen wir zu den Gründen, die uns im Rahmen dieser Arbeit „Volk Gottes" vorziehen lassen. Es ist der „öffentliche" Kult zu erklären; wenn diese Öffentlichkeit eine sachliche Abgrenzung sagen soll, dann doch zunächst gegen einen privaten Kult. Von der „Öffentlichkeit" des Leibes Christi auch nur zu reden, ist eine Härte, und eine Privatheit ist Gliedern (die immer und schlechthin Glieder sind!) auch schwer zuzuerkennen. „Volk Gottes" hingegen gibt diese Möglichkeiten, und dazu: das jurisdiktionelle Moment fügt sich leicht ein. Der so zentrale Begriff „Reich Gottes" in seiner Geschichtlichkeit und die ihm entsprechenden messianischen Ämter des Lehrers, Priesters und Königs verlangen es geradezu als Leitbild.

2. Die liturgische Wesensgesetzlichkeit: Kult des Volkes Gottes

Das *publicus* von MD muß auf der Ebene einer Gemeinschaft liegen, die als Gemeinschaft einen „mystischen" Index hat; das ergab sich aus den Untersuchungen über die Aussagen der Enzyklika. Da das „Volk Gottes" als Gemeinschaft ganz und gar „von oben" ist, entspricht sein Akt dieser Bedingung. — Als Ausgangspunkt für die Diskussion wurden Stellen aus Bütlers Aufsatz zitiert[55], die zwar als positive Aussage die Festlegung der Liturgie auf den Raum der mystischen Gemeinschaft bejahen, aber gleichzeitig Einwände sind, indem sie behaupten: auf dieser Ebene ist

[54] Vgl. etwa die Zurechtsetzungen AAS 35 (1943) 225f. 231. 234.

[55] Mehr sollen die Zitate nicht sein. Wenn wir den Namen noch manchmal der Einfachheit halber benutzen, soll der Autor damit nicht zum *adversarius* gestempelt werden.

alles univok „*in Christo*", eine innere Unterschiedenheit gibt es im christlichen Kulttun nicht. Nach dieser Ansicht müßten unterscheidende Kriterien also von außen kommen. Daß die bisher vorgeschlagenen (den liturgischen Charakter allem zuerteilen, was gemeinschaftlicher kultischer Vollzug in der Kirche ist, bzw. die Differenzierung erstmalig vom Kirchenrecht her postulieren) den Aussagen von MD nicht gerecht werden, versuchten wir zu zeigen. Unser Anliegen, eine innere Wesensgesetzlichkeit zu statuieren, steht und fällt also damit, daß obiger Einwand nicht zu Recht besteht, d. h. daß „*in Christo*" nicht alles univok ist. Und die Lösung von der Ebene „Volk Gottes" her wäre: kultische Betätigung, in der das „Volk Gottes als Volk"[56] handelt, in seiner Eigenschaft als kultisch heiliges Kollektiv, ist *cultus publicus* = Liturgie; kultische Betätigung, wo nur der Einzelne (oder mehrere Einzelne) als Privatperson handelt, ist *cultus privatus* und mithin nicht Liturgie.

Man sieht, die Antwort fußt auf dem Ergebnis unserer heilsgeschichtlichen Betrachtung: es gibt eine von der persönlichen Heiligkeit der Glieder abgesetzte kultische Heiligkeit des Volkes (und mithin die entsprechenden Akte), und die Kontinuität von altem zu neuem Gottesvolk läßt Entsprechendes in der Kirche erwarten. — Ist das aber eine Antwort, die mehr als formal ist und die standhält gegen Einwände wie: „Das mag brauchbare Akzentuierung des kultischen Aspektes der Liturgie sein, aber im neuen Gottesvolk entspricht dem keine unterscheidbare Realität mehr. Das vervollkommnende Neue ist ja eben, daß auch die grundlegende kultische Qualifikation nur *in Christo* erfunden wird. Das unvollkommene Auseinanderfallen ist aufgehoben in die eine Wirklichkeit, in der man allenfalls noch Aspekte unterscheiden kann." — Es ist wahr: Aspekte allein genügen nicht zur Differenzierung des Liturgischen vom Nichtliturgischen, und die nächste Frage heißt: Gibt es auch im neuen Gottesvolk der Kirche als mystischer Gemeinschaft real unterscheidbare Wirklichkeiten?

a) Die Mehrdimensionalität der Kirche

Die Bemühung, unterscheidbare Realitäten herauszuarbeiten, verlangt starke Pointierung der betreffenden Momente. Das kann natürlich leicht den Eindruck ungebührlicher Übertreibung erwecken. Es wird versucht werden, dieser Gefahr an Ort und Stelle vorzubeugen. Immerhin mag es geraten sein, gleich zu Beginn einige Hauptquellen möglicher Mißverständnisse zu verstopfen.

Der Ausdruck „Dimension" mag stark scheinen, aber wir haben keinen passenderen gefunden[57]. „Schicht" ist sicher nicht besser. Gemeint ist: ungeachtet aller kausalen, finalen oder sonstigen Zusammengehörigkeit Wirklichkeiten, die real unterscheidbar sind in Andersartigkeit (und nicht etwa nur in

[56] Eine etwas monströse Formulierung! Wenn immer sie gebraucht wird, soll damit gesagt werden: Kirche als das Kultinstrument Christi, vorgängig dazu (und grundsätzlich unabhängig davon), daß der entsprechende kultische Akt für den Einzelnen auch heilsmittlerisch ist.

[57] Wir entlehnen ihn dem noch öfter zu erwähnenden Artikel von Karl Rahner „Der Einzelne in der Kirche": Stimmen der Zeit 139 (1946/47) 260—276.

gradliniger dynamischer Intensitätssteigerung!); wenn wir durch zwei lehramtliche Termini betreffs der ursakramentalen Wirklichkeit Christi exemplifizieren dürfen: die Herausarbeitung des *inconfuse* soll das *inseparabiliter* durchaus nicht antasten.

Es fiel das Wort „sakramental": es werden Schemata der Sakramententheologie zur Erklärung der kirchlichen Wirklichkeit verwandt werden. U. a. wird eine Scheidung innerhalb der Kirche gemacht werden, die der Linie entspricht, wie sie zwischen *sacramentum validum* und *sacramentum fructuosum* verläuft. Wenn man von *sacramentum validum ‚tantum'* spricht, dann ist ganz zu Recht damit angedeutet, daß es das Unvollkommene gegenüber dem Vollkommenen ist (betont noch dadurch, daß es in Wirklichkeit nur vorkommen kann auf Grund der sittlichen Fehlleistung des *obex* und also Torso ist). Unsere Betrachtung setzt das stillschweigend voraus und konzentriert sich mehr auf die Tatsache, daß das Vollendende des *sacramentum fructuosum* eine andersartige Realität ist.

Einer klärenden Bemerkung mag es auch bedürfen, wenn wir diese vollendende Dimension kurzweg die „Dimension der Gnade" nennen (gegenüber der Dimension der sichtbaren, hierarchischen Glaubensgemeinschaft). Wenn sie wirklich eine Dimension der Kirche sein soll — und nur davon reden wir —, dann gilt für sie, was besonders „Mystici Corporis" mit Nachdruck klargestellt hat: in der Kirche ist eben nur, wer auch zur sichtbaren, äußeren Kirche gehört (gegen eine lange Zeit hindurch gängige Terminologie von der „Seele "und dem „Leib" der Kirche!). „Dimension der Gnade" soll also — in sakramententheologischer Begrifflichkeit — der *gratia sacramentalis* entsprechen (nicht nur der *gratia sanctificans* schlechthin oder *cum voto Ecclesiae et sacramentorum)*, so wie sie zu ihrer Bewirkung des Durchgangs durch das mittelhafte Zeichen bedarf und dieses also immer mitsagt. Nun zum Thema.

Wir gehen aus von der Tatsache, die immer klar im Bewußtsein und in der Verkündigung der Kirche gestanden hat: die ganze Kirche ist Gnadengemeinschaft und ist sichtbare, hierarchisch strukturierte Gesellschaft. Damit ist das Zueinander gefragt. Sind es Aspekte der einen und selben Sache? Gnadengemeinschaft das Innen der Rechtsgemeinschaft? Aspekte einer Sache müßten immer gemeinsam auftreten, und eben dies ist hier nicht der Fall. Vielleicht genügt der Hinweis noch nicht, daß einer, der alle Bedingungen für die Mitgliedschaft an der sichtbaren Gesellschaft erfüllt, zeitlich und ewig außerhalb der Gnadengemeinschaft sein kann; das Vorstellungsbild einer letztlich univoken Intensitätssteigerung (deren volle Auswirkung vereitelt worden wäre) hätte noch nicht sein Recht verloren. Entscheidend ist, daß ein Mensch durchaus zur inneren Gemeinschaft derer gehören kann, die in Christus durch den Geist mit dem Gott des Lebens verbunden sind, ohne der Rechtskirche eingegliedert zu sein[58]. Eine lehramtliche Äußerung bestätigt dies: Leos XIII. Vergleich der beiden Kirchenwirklichkeiten[59] mit den zwei Naturen in Christus sagt aus, worum es geht: die Kirche ist mehrdimensional. — Es könnte das auch deduziert werden vom Dogma von den (Tod-) Sündern in der Kirche: darüber, wo Kirche ganz ist, kann kein Zweifel sein; wenn aber Kirche auch schon ist in der bloß gültigen Gliedschaft an der Rechtsgemeinschaft ohne Verbundenheit in der Gnade, dann ist eben damit gesagt, was wir beweisen wollten.

[58] Die vorhergehende Bemerkung darüber, wie wir „Dimension der Gnade" aufgefaßt haben wollen, nimmt uns nicht das Recht, diese Überlegung als Beweis heranzuziehen.

[59] „Satis cognitum": ASS 28 (1895/96) 710.

Nach dem erwiesenen „Daß" wäre das „Wie" weiter zu klär
Negativ: die Auffassung, sichtbare Kirche sei nicht mehr als
unter Menschen aus Fleisch und Blut nicht zu entbehrendes
nungsgefüge, hat Leo XIII.[60] als ekklesiologischen Nestorianism
charakterisiert. Positiv gibt einen Fingerzeig ein erstaunliche
in sich gar nicht selbstverständlicher Befund: Wenn die e
scheidende Quelle für das Selbstverständnis der Kirche, ihr Le
amt nämlich, von der „Kirche" spricht, der anzugehören (mitt
haft) notwendig ist, dann meint sie *in recto* die sichtbare, hierarc
sche Glaubensgemeinschaft; die gnadenhafte Verbundenheit m
und in Christus ist *in obliquo* mitgesagt[61]. Das Staunen über dies
Befund[62] ist berechtigt: er scheint den eigentlichen Verhalt z
verkehren! Der Gebrauch dieser Terminologie muß also seine
neren Gründe haben, und eben diese geben uns die entscheidend
Hinweise über das Verhältnis der beiden Dimensionen zueinand
Es ist die Betonung der sichtbaren Kirche als notwendigem „Mitte
zum Heil[63]; eine Betonung, die zusammen mit der nur *in obliq*
„mitgesagten" Gnadengemeinschaft auf ein *per se* wirksam
Mittel hinweist. Damit sind wir in der Sakramententerminolog
und es gälte, was Thomas sagt: *quod est res tantum, non est de essen*
sacramenti[64], und muß also nicht in die Wesensbestimmung hine
Was wir hiermit insinuieren, erfährt seine letzte Bestätigung dur
einen ganz offensichtlichen Parallelismus: Kennzeichneten wir d
Verhältnis von Gliedschaft an der Kirche zu Gnadenstand u
Heilsmöglichkeit als wesenhafte Bezogenheit bei faktischer Abl
barkeit, so finden wir dasselbe[65] im Verhältnis von *sacramentu*
validum (*tantum*) zu *sacramentum fructuosum*. Entscheidend i
daß auch das erste schon Sakrament ist (nicht nur *attentatum*
und christliche Wirklichkeit schafft; in der Sprache der Schu
character sacramentalis bzw. *res et sacramentum* (das reale Fund
ment für Wiederaufleben und Unwiederholbarkeit). Da die Bed
gungen für die Verwirklichung für die beiden Arten von Sakrame
je andere sind, ist es nicht nur möglich, sondern rechtens, zw
Sakramentbegriffe aufzustellen: Sakrament als Zeichen p

[60] A. a. O. Eindeutig ist auch die Verurteilung durch Pius XII. in „Myst
Corporis", AAS 35 (1943) 197: *naturalismus vulgaris*.

[61] Woran sich allenfalls ein ekklesiologischer Mystizismus (vgl. AAS
197) stoßen könnte. — Der Nachweis ist einfach: auf diese äußere Kirche na
lich konvergieren die Bedingungen, die „Mystici Corporis" (a. a. O. 202), z
in der Linie der Tradition, für die Gliedschaft aufstellt: *qui regenerationis a*
crum receperunt — veramque fidem confitentur — neque a Corporis compa
semet ipsos misere separarunt.

[62] Der Hinweis auf die Sichtbarkeit der Kirche und ihr Interesse an K
terien, die ihrer Kontrolle zugänglich sind, ist richtig und erklärt manch
aber nicht alles!

[63] Das ist wirklich *notissimum dogma*, wie Pius IX. sagt (Enzyklika „*Qua*
conficiamur moerore"; Dz. 1617); die Zahl der sachlich mit *Extra Ecclesi*
nulla salus gleichbedeutenden Lehramtsäußerungen ist groß; um nur hin
weisen auf Dz 423. 430. 468 f. 570b, usw.

[64] S. Th. suppl. 34, 2 ad 1.

[65] Dieses Verhältnis ist hier auch am ausdrücklichsten zur Klärung gebra
worden, zuerst anläßlich des Ketzertaufstreits.

Gnade, und Sakrament als nur gültig gesetztes Zeichen. Ist damit die Möglichkeit eines Redens von Kirche-Ursakrament als genügend begründet vorausgesetzt, ergibt sich „wie bei den Sakramenten nicht durch begriffliche Sorglosigkeit und Ungenauigkeit der Terminologie, sondern aus der Natur der Sache heraus ein doppelter Kirchenbegriff: Kirche als leibliche Gegenwart Christi und seiner Gnade zusammen mit Christus und seiner Gnade, und Kirche, insofern sie von dieser Gnade und inneren Gottverbundenheit wesentlich unterschieden werden muß und dennoch auch so noch eine gültige christliche Wirklichkeit ist und bleibt"[66]. Zusammenfassend also: Kirche-Volk Gottes ist eine mehrdimensionale Wirklichkeit, wodurch natürlich Sein und folglich auch Handeln ihrer Mitglieder entsprechend berührt werden.

b) Der Einzelne in der Kirche

Die Überschrift[67] bedarf innerhalb einer Untersuchung über *cultus ‚publicus'* einiger rechtfertigender Bemerkungen. Zunächst einmal: Es braucht diese Formulierung gar nicht zu befremden; denn Einzelheit und Zugehörigkeit zu vielen sind nicht Gegensätze, sondern korrelate Begriffe, die sich gegenseitig ihren Raum abgrenzen gemäß der je wechselnden Seinsmächtigkeit. An diesen Stufungen im Verhältnis von Einzelheit (das *unum* der Scholastik) zu Vergemeinschaftung hat der Mensch so oft teil als er vielschichtig ist: materiell Einzelner — geistige Person — Kind Gottes in Gnaden. Aber es ist nicht nur die Tatsache, daß jede Aussage über die Einzelheit auch eine Aussage über die Zugehörigkeit zu vielen einschließt, die uns diese Formulierung wählen läßt: es liegt uns tatsächlich etwas am Einzelnen! Als Ausgangssituation für weiteres Fragen hat sich nämlich ergeben: Die mystische Gemeinschaft der Kirche ist eine Wirklichkeit in mehreren, real unterscheidbaren Dimensionen mit je eigenen Gesetzlichkeiten. Gelingt es, den *cultus publicus* einer dieser Dimensionen in einem besonderen Sinn zuzuweisen, würde die unterschiedene Gesetzlichkeit dieses Raumes zur inneren Wesensgesetzlichkeit der Liturgie. Das verlangt aber den Nachweis, daß eine der Dimensionen in einem ausgezeichneten Sinn die Dimension der *publicitas* ist und daß infolgedessen der *cultus ‚publicus'* dieser Dimension in einem ausgezeichneten Sinn zuzuweisen ist.

Wenn betont wird: in einem besonderen, ausgezeichneten Sinn, dann ist das nicht überflüssig. Es wird damit gesagt, daß Einzelheit und Vergemeinschaftung korrelat sind (in der Trinität z. B. geht die höchste Unvertauschbarkeit der Personen zusammen mit der vollkommensten Gemeinschaft in der identisch besessenen Natur). Damit soll ausgeschlossen werden, daß etwa in der Kirche die Dimension der Vergemeinschaftung einer andern des autonomen Individualismus gegenübergestellt werde. Es kann sich also nur

[66] Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. ‚Mystici Corporis Christi': ZkTh 69 (1947) 179. — Die vorausgehenden Ausführungen lehnen sich an diesen Artikel an.

[67] Überschrift des schon erwähnten Artikels von K. Rahner.

handeln um eine je andere, analoge Art, wie die Relation Einzelner-Gemeinschaft sich in den verschiedenen Dimensionen der Kirche verwirklicht. Um auf der Basis „Volk" zu veranschaulichen (und damit gleich die Richtung nachfolgender Überlegungen anzudeuten): Der Dienst im Heer ist Dienst in und für die Gemeinschaft, der den Einzelnen als Glied schlechthin beschlagnahmt; wenn der Fabrikant produziert, dient er der Volksgemeinschaft ebenfalls, denn er bereichert das Volksvermögen, aber diese Bereicherung geht über den Einzelnen, der zunächst als Privatmann reicher wird.

Nun bliebe immer noch zu begründen, warum wir *in recto* nach dem „Einzelnen in der Kirche" fragen! Die Gründe sind folgende: Zunächst einmal ein gewissermaßen taktischer: das gemeinschaftliche Moment ist *in possessione*. So sehr, daß praktisch manchmal in einer unguten Kollektivseligkeit über das Ziel geschossen wird[88]. Sodann ein sachlicher Grund: Wenn die spezifische Differenz *publicus* wirklich „definieren", abgrenzen soll, dann setzt das voraus, daß es in der Kirche Kulttun geben kann und wirklich gibt, das man (in wie immer zu präzisierendem Sinn) als *cultus ‚privatus'* bezeichnen kann. Dieser Nachweis ist zu erbringen. Erst wenn der „Öffentlichkeit" eine wahre „Privatheit" entgegengesetzt werden kann, haben wir eine innere Differenzierung, die vor und grundsätzlich unabhängig von der von außen hinzukommenden zusätzlichen Differenzierung „Amtlichkeit" ist. — Soviel zum Ansatz. Zur Art des Vorangehens: zunächst einige allgemeine Überlegungen zugunsten einer „Privatheit" in der Kirche, dann die entscheidenden Gedankengänge, die von der erwiesenen Mehrdimensionalität der Kirche ausgehen. Sie sollen den Nachweis erbringen, daß die Art der Eingliederung in den beiden Dimensionen eine je andere ist: in die Gemeinschaft der hierarchisch-rechtlichen Kirche als solcher geht das Glied ein als eines unter univok vielen, als „Fall" — in die Dimension der Kirche-Gnadengemeinschaft geht das Glied als unvertretbar einzelnes, als Individuum ein.

Daß die Frage nach dem Einzelnen in der Kirche im Zusammenhang der Arbeit als dogmatische gestellt ist, versteht sich von selbst; es geht uns nicht um Fragen praktischer Natur, pastoraler oder aszetischer Art, etwa: hat die Hierarchie der Initiative der Gläubigen immer genügend Raum gelassen? oder: ist heute ein Gegenschlag in Richtung Kollektivseligkeit festzustellen? Immerhin mag das erwähnt werden; denn die praktischen Desiderate waren oft die Väter der entsprechenden Theorien, und der Auseinandersetzung mit ihnen verdanken wir z. B. auch die bedachtsamen, abgrenzenden Ausführungen von „Mystici Corporis". Es ist eben Tatsache, daß *nostra cum Christo in Ecclesiae corpus coniunctio... a nonnullis perperam intelligatur atque explicetur*[89].

[88] Formulierungen wie „Christengebet ist Gliedgebet" (Überschrift eines Artikels, den E. Mersch in der Zeitschr. f. Aszese und Mystik 16 [1941] 109ff. veröffentlichte) könnten leicht zu Kurzschlüssen verleiten. Daß das Leitbild „Leib" in dieser Hinsicht nicht ganz unverfänglich ist, wurde schon angedeutet.

[89] AAS 35 (1943) 225.

Uns interessieren Stellen wie: *...omnem nempe reiciendam esse mysticae huius coagmentationis modum, quo christifideles quavis ratione ita creatarum rerum ordinem praetergrediantur atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat*[70], und: *non enim desunt, qui haud satis considerantes Paulum Apostolum translata tantummodo verborum significatione hac in re fuisse locutum... divinum Redemptorem et Ecclesiae membra in physicam unam personam coire et coalescere iubent*[71]. — Soviel ist klar: bei aller Innigkeit der Vereinigung mit dem Haupt Christus wird die Personalität des Einzelnen nicht angetastet. Es ist nur folgerichtig, wenn dieser Verhalt sich ins Tun verlängert und dem Einzelnen als Gabe und Aufgabe eine Zone privaten Tuns überlassen bleibt. Es geht um den Einzelnen, der von sich sagen kann, daß er lebe im Glauben an den Gottessohn, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2, 20), der mit einer einmaligen Liebe von „seinem" Gott geliebt wird, den Gott als unvertauschbares „Du" mit seinem Namen gerufen hat. Daß diesem Gott der freien Liebe im lebenslangen Dialog von Gnadenwahl und -entsprechung vom Angeredeten „seine" Antwort und „seine" Liebe zurückgegeben werden muß — dieses Wissen ist in der Geschichte christlicher Spiritualität immer lebendig gewesen und hat sich unüberhörbar geäußert, vom augustinischen *Noverim me, noverim Te* bis zu Newmans „God and myself". Eine Bestätigung: Wenn es eine bis heute unerledigte Kontroverse ist, ob die Kirche als solche unmittelbar innere Akte befehlen könne, dann erweist sich auch in der Theologie die Lebendigkeit des spontanen Bewußtseins, daß der Raum allgemeiner Regelung und ihrer univoken Applikation wohl nicht unbegrenzt ist.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehen wir an den Kern der Frage heran: Wo ist systematisch der theologische Ort für kollektive Gliedschaft und der für Einzelheit? Wir gehen von den gemachten Überlegungen von der Kirche als dem Ursakrament aus, und zwei Thomastexte sollen überleiten: *Sciendum tamen, quod haec spiritualis potentia* (sc. *character*) *est instrumentalis...*, *habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei*[72]. *Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in anima gratia et aliter character; nam gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea; character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis... Forma autem completa est in subiecto secundum condicionem subiecti, et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium... consequens est, quod gratia insit animae mutabiliter; sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum condicionem principalis agentis*[73].

---

[70] Ebd. 231.
[71] Ebd. 234.
[72] S. Th. 3, 63, 2c.
[73] S. Th. 3, 63, 5 ad 1.

Es sei erlaubt, das Ergebnis der folgenden Ausführungen gleichsam als These zusammenfassend voranzustellen: „Kirche als Gnaden-Gemeinschaft liegt im Bereich der geistig-personalen, gnadenhaft erhöhten Einzelheit als deren korrelater Begriff; die Kirche als rechtlich struktierte Gesellschaft gehört als Korrelat zum Einzelnen, insofern er letztlich durch seine materiell-biologische Wesensschicht univokes Glied einer Vielzahl von Gleichen ist und darum ontologisch und sittlich Subjekt einsinniger Gesetze, einer von außen regelnden Autorität, zwanghafter Beeinflussung usw. sein kann und sein muß"[74]. Das muß näher erklärt werden.

Ausgangspunkt ist die festgestellte Zweischichtigkeit der Kirche. Wenn wir diese beiden Schichten „auseinandernehmen" und reden von der Gliedschaft, die in Parallele steht zum nur gültigen Sakrament, dann soll das nur der Klarheit dienen. Daß wir es tun dürfen, erhellt daraus, daß es eine faktische Möglichkeit ist. Unsere Betrachtung geht vornehmlich darauf, daß auch in diesem Fall schon entscheidende (und für die Kirche der Sichtbarkeit und des Rechts sogar zuerst entscheidende) christliche Wirklichkeit gegeben ist. Immer ist festzuhalten: beide Wirklichkeiten zusammen machen die eine Kirche aus, und sie dürfen weder getrennt (in Richtung des „ekklesiologischen Nestorianismus") noch gleichgesetzt werden (sonst wäre die Zuerkennung der Kirchenmitgliedschaft an einen Sünder nicht mehr möglich). Daraus folgt unmittelbar: die Mehrdimensionalität bleibt auch dann bestehen, wenn sie — was ja die Regel sein soll — kumulativ vorhanden ist. In Parallele: Im fruchtbaren Sakrament bleiben Charakter und sakramentale Gnade unterscheidbare Wirklichkeiten, ungeachtet aller kausal-finalen Bezogenheit. Daraus folgt weiterhin, da es sich um zwei nicht vermischbare Schichten handelt, müssen die Bedingungen für das Eintreten, Stehen und Verbleiben in ihnen je andere sein. In Parallele: Die Bedingungen für den fruchtbaren Sakramentenempfang sind andere als für den nur gültigen. Entsprechendes gilt für den Verlust, wo z. B. die Nichtverlierbarkeit des Charakters diesen Verhalt deutlich unterstreicht. (Diese Aussagen bestehen zu Recht allein schon durch das entscheidende Plus des fruchtbaren Empfangs).

Daraus ergibt sich die Möglichkeit der Frage, ob die Verschiedenheit etwa auch die Art affiziere, in der der Einzelne den unterschiedenen Dimensionen eingegliedert wird. — Es läßt sich nicht vermeiden, etwas weiter auszuholen.

Die altkirchliche Tradition von der heilsnotwendigen Kirche meint gerade die sichtbare Kirche (theologisch ist das am ausführlichsten verhandelt im Zusammenhang mit der Notwendigkeit der Taufe; vgl. auch die Diskussion um das Los der ohne Taufe sterbenden Unmündigen). Diese Kirche behandelt den Einzelnen als univokes Glied unter Vielen, als „Fall" — denn eben dies ist Korrelat zum Begriff von Normen, die für alle verbindlich

[74] Rahner, Der Einzelne 267.

sind. Daß das durchaus berechtigt ist, zeigt ein Blick auf die „Genealogie" der Kirche der Sichtbarkeit. Diese (Schicht der) Kirche liegt nämlich in folgender Linie:

a) Das Menschengeschlecht ist eine Einheit; sie ist als solche ausgewiesen (natürlich) durch die Abstammung von Adam und (übernatürlich) durch die Erbsünde sowie durch die allgemeine radikale Erlöstheit in Christus. Die naturhafte Einheit aller Menschen liegt als *potentia obedientialis* allem Heilstun Gottes an der Menschheit zugrunde. b) Diese eine adamitische Menschheit ist mit dem übernatürlichen Vorzeichen versehen dadurch, daß der Sohn Gottes aus der Jungfrau eines ihrer Glieder wurde. Dieses geschichtliche Geschehen gab der Menschheit eine neue, realontologische Bestimmtheit, hat sie „konsekriert". Das darauf fußende patristische Reden von der „Kirche" (im weiten Sinn), die im Augenblick der Menschwerdung geboren wurde, weist uns auf folgendes hin: c) Die eigentliche „Kirche", als gestiftete, rechtliche Organisation ist die vollendende Konkretisierung dieser wurzelhaften Kirche. Wenn sie auch in ihrer tatsächlichen Verwirklichung von einer freien Setzung des Gottmenschen abhängt, so kann doch gesagt werden: Die wurzelhafte Kirche hat eine reale Hinordnung auf diese gesellschaftliche Ausformung. Sie liegt der eigentlichen Kirche in ähnlicher Weise voraus, wie das Volk seiner rechtlichen Strukturierung im Staat. M. a. W.: Kirche als rechtliche Gesellschaft steht als letztes Glied in der Reihe derjenigen Gemeinschaften, die sich aus den univoken Vielen zusammensetzen.

Wenden wir uns nun der Kirche zu, die dem *sacramentum tructuosum* entspricht: sakramentales Zeichen der Gegenwart Christi plus tatsächliche Gnadenverbundenheit. Seiner Natur nach ist das gültig gesetzte sakramentale Zeichen *ex opere operato efficax* hinsichtlich der Gnadenbewirkung. Vereitelt werden kann sie nur durch den ‚*obex*', einen Faktor also auf der Ebene innerer Disposition und persönlicher Entscheidung. Nun ist zu sagen: die Bedingungen für Erlangung bzw. Verlust dieser erfüllenden Dimension können nur als Ausfluß des Wesens eben dieser Dimension aufgefaßt werden; mit andern Worten: „Kirche als Gnadengemeinschaft liegt im Bereich der geistig-personalen, gnadenhaft erhöhten Einzelheit als deren korrelater Begriff"[75].

Damit hätten wir unsere Überlegungen über den „Einzelnen in der Kirche" im wesentlichen abgeschlossen: reale Unterschiedenheit der Dimensionen sich auswirkend in unterschiedenem Gliedsein und Gliedtun. Etwas sehr Wichtiges darf freilich nicht vergessen werden: Die gestufte Gliedhaftigkeit muß in der Zusammengehörigkeit gesehen werden, die der Einheit menschlicher Wirklichkeit entspricht! Die „fallhafte" Eingliederung einerseits ist ausgerichtet auf die Ausbildung der geistlichen Persönlichkeit des Kindes Gottes, und diese andrerseits ist bedingt durch die fallhafte Zugehörigkeit zum Heilskollektiv. Um das unauflösliche

[75] Rahner, a. a. O.

Ineinander noch einmal im sakramentalen Schema zu verdeutlichen. Schon in den gültigen Empfang muß die Intention, überhaupt Sakrament zu empfangen, eingehen (der Fall der Kindertaufe darf nicht als typisch angesehen werden). Daß damit aber die notwendige (metaphysische) Unterscheidung im (physisch) unteilbar einen Menschen zwischen der Schicht, wo er univokes Glied ist, und der, wo er in personaler Entscheidung sein Heil wirkt, nicht hinfällig wird, zeigt ein Blick auf die Erbsünde. Diese Unterscheidung nämlich ist der Raum für die Analogie zwischen *peccatum personale* und *peccatum originale;* diesem letzteren — oder schon *peccatum verum et proprium*[76] — entspricht keine *damnatio propria*[77].

Was ist nun der Ertrag für unser Anliegen, die liturgische Wesensgesetzlichkeit? Wir fassen zusammen: Der unterschiedene Raum der sichtbaren, hierarchischen Gesellschaft ist diejenige Dimension in der Kirche, wo sie als Heilskollektiv „bei sich" ist, wo sie „als" Gemeinschaft handelt bzw. ihre Glieder „als" Glieder. Hier ist also *publicitas* im eminenten Sinn, und mithin muß Liturgie diesem Raum zugewiesen werden. An der diesem Raum eigenen Gesetzlichkeit hat auch alles auf ihm beheimatete Tun teil. Damit hätten wir also die liturgische Wesensgesetzlichkeit gefunden, die so sehr vor dem aktuellen Vollzug kirchlicher Rechtsnormierung liegt, daß a) das so bestimmte kultische Tun immer schon Liturgie wäre, auch wenn kirchliche Satzung nicht erfolgen sollte; und daß b) dieser Wesensraum die vorgegebenen Grenzen für alle mögliche Liturgie absteckt und mithin einen willkürlichen Liturgiepositivismus ausschließt.

Daß es nämlich neben dem Raum, wo Liturgie „zu Hause" ist, den andern gibt, wo die Kirche als rechtlich normierende Gesellschaft nicht unmittelbar eingreift, verschafft dem Einzelnen das „Kämmerlein", wo er mit seinem Gott sprechen kann. Was er ihm dort sagt, ist in seiner materialen Konkretheit nicht Sache dieser sichtbaren Kirche. Und selbst wenn „zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind" (Mt 18, 20) und das „Kämmerlein" vielleicht sogar eine Kirche sein sollte — sichtbare Kirche wird davon noch nicht notwendig berührt und der Raum des „Privaten" nicht notwendig verlassen. Da der Mensch in der Kirche unaufhebbar einer unter vielen und Einzelner ist, ist dieser Raum nicht etwa nur zusätzliche Möglichkeit, zu freiem Belieben oder zur Evasion, sondern ist integraler Teil des sittlichen Sollens. Gegen manche kurzschlüssige Absolutsheitgebärde der Verfechter „ontischer" Frömmigkeit wäre dann zu sagen: Eben weil der Mensch eine personale Einmaligkeit ist, gibt es Imperative und Einladungen, die nur ihm gelten und für die es der „Unterscheidung der Geister

[76] Vgl. Conc. Trid., Decretum super peccato originali c. 5 (Dz. 792).

[77] Ein sehr ausführlicher Thomastext hierzu findet sich in De malo 4, 1. Gliedperson und Eigenperson sind klar zu scheiden; dem gleichen Menschen können unter diesen Rücksichten ganz verschiedene Handlungen zustehen und angerechnet werden.

bedarf. Wenn einer seinem Gott im stillen Kämmerlein nichts zu sagen hat, steht sehr zu befürchten, daß er nicht die Ohren haben wird, sie zu hören.

Dafür daß Liturgie = *cultus publicus* besagter Dimension der Kirche zuzuschreiben ist, dafür gäbe es auch *a posteriori* Belege: Einmal die Tatsache, daß es lange Zeit für ziemlich ausgemacht galt, daß die Abgrenzung gegen das Nichtliturgische auf Rechtssatzung zurückzuführen sei. Nach der positiven Zurückweisung des zu weit gehenden Anspruchs darf gesagt werden, daß man mit dieser Zuordnung von Liturgie und Rechtskirche durchaus auf dem richtigen Wege war. Weiters die Tatsache, an der keine Erklärung vorbeigehen darf: daß nämlich in heutiger Gesetzgebung die Rechtskirche sehr nachdrücklich ihre Zuständigkeit für den liturgischen Bereich herausstellt[78]. Zweifellos erweist die Geschichte die jetzige Ausdrücklichkeit als Ende einer Entwicklung, aber sie zeigt ebenso unzweideutig, daß die Grundbeziehung immer da war und nur ihre Äußerung verschieden war. Auch in frühester Zeit konnte Liturgie als Gebet der Kirche nur dort sein, wo der Ortsbischof in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom lebte[79]. Endlich die Tatsache, daß die Kirchengebote, die für die Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Tun das Minimum festsetzen (Meßassistenz an Sonn- und Feiertagen, Osterkommunion, gegebenenfalls Beichte), als unter schwerer Sünde verpflichtende Gebote eigentlich nur zu rechtfertigen sind, wenn man sie interpretiert als die den liturgischen Raum betreffenden Ausführungsbestimmungen zu CIC can. 1325 §§ 1. 2. Diesem Kanon scheint doch irgendwie die Auffassung zugrunde zu liegen, daß *religionem contemnere* (§ 1), *recusare cum membris Summo Pontifici subiectis communicare* (§ 2) auch *via facti* ohne offizielle Aufkündigung des Gehorsams möglich sei. Wenn auch durchaus gesagt werden kann, daß das Gebotene sich genügend von der Sorge um das geistliche Leben der Christen her rechtfertige, wenigstens die Sonntagsmesse als *materia gravis* scheint sich kaum durchschlagend begründen zu lassen ohne die angedeutete Rücksicht: Notwendigkeit, die *communio ecclesiastica* zu bezeugen! Wenn der Gegenstand des Sonntagsgebots „Assistenz" heißt, dann ist das nicht nur das Aufscheinen einer unvermeidlichen Grenze für kirchliche Gesetzgebung, sondern das ist grundlegender eine Folgerung daraus, daß es sich um eine Pflicht im Raume der sichtbaren Kirche handelt.

Ob sich jemand unbehaglich fühlt beim Gedanken, daß Liturgie „nur" auf der Ebene der sichtbaren Kirche beheimatet werden

[78] Vgl. Elfers, Was ist Liturgie?, a. a. O. 127.

[79] Zwischen Universalliturgie, Diözesanliturgie usw. zu unterscheiden ist nützlich und mithin sinnvoll. Einer solchen praktischen Einteilung entspricht sicher eine Stufung in der Art, wie das Verfügungsrecht des Hl. Stuhles sichtbar wird. Das kann und darf aber den Grundbefund nicht verdecken: was immer der Hl. Stuhl den Diözesanbischöfen an liturgischem Verfügungsrecht läßt (ob durch Nichtwiderruf oder ausdrückliche Approbation) — es ist grundsätzlich päpstliches Recht (vgl. can. 2 des CIC).

soll? Dann sei geantwortet: Dieses Unbehagen scheint in verdächtiger Nähe zum ekklesiologischen Nestorianismus zu sein! Ein rechtes Verständnis kann diese Dimension der Kirche doch nicht anders sehen denn als das sakramentale Zeichen, durch das hindurch die Gnade gewirkt wird. Die Möglichkeit einer sittlichen Fehlleistung (im *obex*) ist keineswegs abträglich für die Zuweisung der Liturgie an die Dimension der sichtbaren Kirche. Wenn doch das neue Gottesvolk in realer Verbundenheit mit dem einen Hohenpriester Christus schon im bloßen Dasein *in laudem gloriae gratiae Patris* (Eph 1, 6) ist, dann ist Liturgie als die Aktuierung dieses Verhalts das große Sakramentale *in actu* des Ursakraments Kirche. Was sollte man Größeres von der Liturgie aussagen.

c) Struktur und Kriterium von „Kult des Gottesvolkes"

Wir stellen das Ergebnis der vorausgehenden Ausführungen noch einmal voran: Liturgie ist als „Kult des Volkes Gottes" umschreibbar; denn eminente Publizität ist dort, wo die Kirche als Kollektiv kultisch handelt (bzw. ihre Mitglieder als Glieder schlechthin). Der liturgische Eigenraum ist damit festgelegt: es ist die Kirche der Sichtbarkeit, der Weihe- und Rechtsgewalt. Methodisch unerläßlich ist die Nachprüfung dieses Ergebnisses an all dem, was konkret Liturgie in der Kirche ist. Dafür muß aber zuvor die Frage nach dem Kriterium geklärt sein: woran erkennt man denn, daß ein konkretes kultisches Tun vom Volk Gottes „als" Volk getragen wird? Diese Frage kann nur beantwortet werden von der Struktur eben dieses neuen Gottesvolkes her; auf sie ist nun einzugehen.

Vorwiegend von der Schrift her wurde an Erkenntnissen gewonnen: Das neue Gottesvolk ist Kontinuität und überhöhende Erfüllung des alten. Dieses „Eigentumsvolk Jahves" war wesentlich eine kultische Größe, und das Eingehen in diese Kultgemeinschaft war von mittelhafter Notwendigkeit für das Heil. — Das neue Gottesvolk ist Volk der Kinder Abrahams, „wahre" Beschneidung usw., und ist es in vollkommenerer Weise, weil es nicht an die Grenzen fleischlicher Abstammung gebunden ist und weil die „Konsekration" in der Menschwerdung dichter und vor allem endgültiger ist als der Bundesschluß in der Wüste. Es ist kultisches Volk, und: *extra Ecclesiam nulla salus*. Auch dies ist es in vollkommenerer Weise, denn über die kultische Qualifizierung des Kollektivs hinaus ist jeder Einzelne in unwiderruflicher, physischer Besiegelung des Priestertums Christi teilhaft. Die heilsgeschichtliche Linie läßt vermuten, was im einzelnen noch nachzuweisen sein wird: daß die kollektive Dimension der Kirche auch der Ort ihrer kultischen Heiligkeit (als unterschieden von der persönlichen Heiligkeit des Gnadenbesitzes) sein wird.

Wir fragen also nach der Struktur des neuen Gottesvolkes. Es ist das Volk, das sich aus derjenigen Menschheit sammelt, die maßgeblich dadurch bestimmt ist, daß Gottes Sohn eines ihrer Glieder wurde, „damit der Mensch Gott werde" (um mit den Vätern zu reden). Diese Berufung zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes ist fordernder Wille und gehört endgültig wie die begründende Wirklichkeit zu den faktischen Daten des Menschengeschlechts. Als solche geht sie auch ein in die real-ontologischen Daten, die das Wesen eines jeden Einzelnen bestimmen. „Reiner Mensch" ist keine Möglichkeit mehr, sondern nur noch: Kind

Gottes, Bruder des Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8, 29). Mithin ist die erste Aussage: Es ist das Volk der Kinder Gottes und muß als solches „in Christus", dem einen Mittler und Haupt, sein.

Die Kirche im weiteren Sinn sollte nach positivem göttlichen Willen ihre rechtlich-gesellschaftliche Konkretisierung in der eigentlichen Kirche finden: letzte Besiegelung der Tatsache, daß die Menschheit in Christus Volk Gottes ist; bleibender, immer verbindlicher Ort, wo seine Gnade zu suchen und zu finden ist. Das ist also die zweite Aussage: Gottesvolk ist „bei sich" nur in der sichtbaren, gestifteten Kirche.

Nun gilt: *in nullum nomen religionis ... coadunari homines possunt nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur*[80]. In der Kirche sind solche Zeichen die Sakramente. Zeichen mit doppelter Wirkung: Charakter und Gnade. Nun ist zu sagen: Das *‚sacramentum tantum'* ist a) unerläßlich für die sichtbare Kirche; denn es ist das allein unmittelbar Sichtbare; b) es ist nicht genügend als Gliederungsprinzip einer Gemeinschaft, die nicht nur Organisation ist und mithin Gliedschaft und Stufung nicht auf rein äußere Zeichen aufbauen kann.

Die eigentlichen Strukturprinzipien müssen also in den inneren Wirkungen zu suchen sein. Aus dem unter a) Gesagten folgt aber, daß es eine Wirkung sein muß, die einen sicheren Nexus zum sichtbaren Zeichen hat und so quasi-sichtbar wird. Dieser Bedingung wird nur der sakramentale Charakter gerecht. Er ist der Natur nach früher als die Gnade und tritt notwendig ein, sobald Sakrament überhaupt erteilt und empfangen wird[81], während die Gnade durch die möglicherweise fehlende Disposition „unsicher" ist. M. a. W.: Strukturprinzipien der Kirche können einzig und allein die Charaktere sein[82]; sie begründen Gliedschaft und Stufung. Die Sprache der Tradition ist klar: der Vergleich mit der Uniform und der Brandmarke (vgl. Apok 14, 9—18) zeigt, daß hier der Ort der Eingliederung als „Fall" ist. Die Sprache der Dogmatik ist ebenfalls eindeutig: das diesen Verhalt ausdrückende Wort ist: *ministerialis*[83].

Wenn Volk Gottes eine wesentlich kultische Größe ist, müssen seine Strukturprinzipien auch die Strukturprinzipien der Kultgemeinde sein. Thomas steht somit konsequent in der heilsgeschichtlichen Linie, wenn er im Hauptsein Christi sein alleiniges

[80] Augustinus, Contra Faustum 19 c. 2; zitiert S. Th. 3, 61, 1.

[81] Denn Sakrament ist ja noch nicht im Falle von nichtqualifiziertem Spender, ungeeignetem Subjekt und fehlender Intention; man könnte allenfalls von *sacramentum attentatum* sprechen.

[82] Thomas stellt ganz klar heraus, daß der Charakter Zeichen im doppelten Sinn ist. Zunächst einmal ist er sakrament-immanent wirksames Zeichen hinsichtlich der *res*, d. h. der sakramentalen Gnade; sodann ist er aber auch ein transzendentes Zeichen der Gestaltsrepräsentation Christi: Zeichen der Kultgemeinschaft mit und unter dem Hohenpriester Christus. Vgl. S. Th. 3, 63, 3 ad 2.

[83] Entscheidend beleuchtet durch das mögliche Fehlen der Christusgemeinschaft in Glaube und Liebe. Vgl. S. Th. 3, 64, 9 c.

Priestertum begründet sein läßt[84], und von der Teilhabe im Charakter gilt, daß sie Teilnahme am Priestertum Christi ist[85]. Das also ist Kirche in kultischer Hinsicht: Gemeinschaft werkzeuglicher Glieder des einen Hohenpriesters Christus, dienstbar Seinem Kult zur Verherrlichung des Vaters. Dieser dienende Mitvollzug kann nur durch schuldbare Fehldisposition daran gehindert werden, für den Einzelnen heilsvermittelnd zu sein. Daß er aber grundsätzlich fehlen kann, zeigt, daß Kirche nicht schlechthin Kultgemeinde ist, sondern nur auf derjenigen Ebene, die durch den Charaktere bestimmt ist. Es bestätigt sich also, daß der Ort von Liturgie = *cultus publicus* die durch *potestas ordinis* und *iurisdictionis* strukturierte hierarchische Kirche ist.

Nun stellt sich die Frage: Wann handelt das Gottesvolk als die Kultgemeinde? Wenn für sie die drei Charaktere bestimmend sind, müssen alle drei kumulativ zusammenkommen? Genügt irgend einer? Wir gehen schrittweise voran. Die erste Teilfrage kann negativ beantwortet werden durch Ausscheidung des Firmcharakters. Er hat an sich den dünnsten kultischen Index, besagt keinen Zuwachs an hierarchischer Gliederung und (was entscheidend ist) die Notwendigkeit seines Empfanges steht nicht fest[86].

Bleibt also die zweite Teilfrage: Genügt der Taufcharakter, der ja auch Teilnahme am Priestertum Christi ist? Die Antwort ist ebenfalls negativ. Dieses „allgemeine Priestertum" ist sicher eine Realität, und zwar eine, die dem „moralischen" Priestertum eines ungetauften Gerechtfertigten überlegen ist, denn auch *posse recipere* ist ein Vermögen. Aber es ist und bleibt inneres Priestertum, dem kein besonderer kultisch-sichtbarer Bereich zugewiesbar ist.

Damit haben wir terminologisch Stellung bezogen. Es soll nicht geleugnet werden, daß eine solche Begrifflichkeit ihre Härten hat. Eine davon wurde angedeutet: die Taufe vermittelt eine Teilhabe am Priestertum Christi, die zwischen dem bloß moralischen Priestertum des Ungetauften und dem Weihepriestertum steht. — Wir möchten trotzdem bei der traditionellen Zweiteilung bleiben (daß sie sich auf Thomas stützen kann, soll noch gezeigt werden); gerade B. Dursts so sorgfältiger und scharfsinniger Vorstoß zugunsten einer Unterscheidung in ein „Dreifaches Priestertum" (in der gleichnamigen Schrift, Nettersheim 1947) zeigt die Schwierigkeiten eines Abweichens von der überkommenen Begrifflichkeit.

Mithin sind wir auf dem Wege der Ausscheidung dazu gekommen, den Weihecharakter als das Strukturprinzip zu erkennen, das für die Kirche als Kultgemeinde ausschlaggebend ist. Unsere Frage, wann handelt das Gottesvolk als Kultgemeinde? kann also beantwortet werden: wenn ein durch das Sakrament der Weihe bestellter und aus dem Volk hierarchisch herausgehobener Diener Christi handelt: *minister . . . gerit typum Christi, Christum repraesentat*[87]. Sobald diese Bedingung erfüllt ist, daß der Hohepriester

[84] S. Th. 3, 22, 1 ad 3.
[85] Ebd. 3, 63, 3c.
[86] Ebd. 3, 72, 1 ad 3: *dum tamen non praetermittatur ex contemptu.*
[87] Ebd. suppl., 40, 4 ad 3.

seinen sakramentalen Stellvertreter werkzeuglich benutzt, ist die grundlegende „Publizität" gegeben. Immer dann ist also *cultus publicus* oder Liturgie gegeben.

Das Gesagte soll noch kurz an der Lehre des hl. Thomas ausgewiesen werden. Christus ist einziger Priester, *fons totius sacerdotii*[88]. Für jede andere Mittlerschaft bleibt also nur übrig *secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout sc. cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive et ministerialiter*[89]. Für den Alten Bund hieß das: *sacerdos erat figura ipsius*, und das ist im Neuen Bund überhöht in das *in persona ipsius operatur*[90]. Nun gilt: *quicumque aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam*[91]. Das geschieht durch die Kultweihe des Charakters: *character importat quandam spiritualem potentiam ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus*[92]. Aus dem Volk heraushebend ist aber noch nicht der Taufcharakter. Mag immer gelten: *Laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem*, entscheidend ist: *non autem per sacramentalem potestatem*[93]. Daher ist die unmittelbare Hinordnung zu Gott von Amts wegen und an Volkes statt dem Weihepriestertum vorbehalten: *alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae*[94]. Aus dem Grundsatz: *distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam*[95], ergibt sich: *sacerdos habet duos actus: principalem sc. consecrare verum corpus Christi, et secundarium sc. praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti*[96]. Nun ist zwar das *consecrare* dem Priester im Vollsinn ausschließlich vorbehalten, aber für den *actus secundarius* sind ihm andere Ministri zur Seite gestellt, und noch die Weihe der Minoristen bringt in ihrem Ritus den Bezug ihrer Amtsgewalt auf die eucharistische Feier zum Ausdruck. Sicher gibt es Stufung in der Hierarchie, und das Kriterium ist selbstverständlich: *ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat*[97]. Aber Thomas trägt kein Bedenken, auch den unteren Ministri die für die mittlerische Funktion entscheidende Qualifikation zuzuerkennen: *unusquisque minister Ecclesiae, quantum ad aliquid, gerit typum Christi*[98].

Wir wollen den Ertrag noch einmal kurz zusammenfassen, zugespitzt auf das Anliegen unserer Arbeit.

a) Wir haben ein klares Kriterium dafür, wann ein kultisches Tun dem Gottesvolk als Kultgemeinde zugehört: es hat diese Qualifikation eben dadurch, daß es Tun des Priesters (umfassender: des *minister Christi*) ist. Sobald sich Christus eines zu seinem Dienst bestellten Gliedes der sichtbaren Kirche ministeriell bedient[99], ist grundsätzlich Tun der Kirche gegeben. Der Dazwischen-

[88] S. Th. 3, 22, 4 c.
[89] Ebd. 3, 26, 1 c.
[90] Ebd. 3, 22, 4 c.
[91] Ebd. 3, 82, 1 c.
[92] Ebd. 3, 63, 2 c.
[93] Ebd. 3, 82, 1 ad 2.
[94] Ebd. suppl., 37, 4 ad 2.
[95] Ebd. suppl., 37, 2 c.
[96] Ebd. suppl., 40, 4 c.
[97] Ebd. suppl., 40, 4 ad 3.
[98] Ebd. — Auf die untergeordneten Ministri muß hingewiesen werden, weil hier das weite Feld der Weihestufen kirchlicher Einsetzung ist (und auch der Ort für den ministeriellen Dienst der Brautleute bei der Eheschließung sowie des außerordentlichen Spenders der Nottaufe). — Daß Hierarchie ist, ist grundlegender als die hierarchie-immanente Stufung der Vollmachten.
[99] Diese pleonastisch anmutende Formulierung ist notwendig, weil Christus natürlich auch ohne den sichtbaren Vermittler wirken kann, sowohl innerhalb der Kirche wie auch außerhalb ihres sichtbaren Gefüges; in diesem Fall kann nicht gut von „Tun der Kirche" geredet werden.

kunft eines kollektiven Einverständnisses bedarf es nicht. Volk Gottes restlos „von oben" ist (Sein und Bestand, Ziel und Mittel). Als Beispiel diene: Wenn der Priester in der eucharis-schen Konsekration als allein Handender dasteht[100], wenn aber andrerseits ebenso unbestreitbar ist: *ab Ecclesia per sacerdotem immolandum*[101], dann kann das einigende Band um diese beiden Aussagen nur in dem eben aufgestellten Kriterium liegen.

b) Diese Grundbedingung für ein Tun der Kirche bestätigt noch einmal, was von andern Ansatzpunkten aus gefolgert wurde: Liturgie ist zu beheimaten in der Dimension der Kirche, die bezeichnet ist durch *potestas ordinis et iurisdictionis*, in der sichtbaren hierarchischen Kirche nämlich, dem Ursakrament der gnadenhaften Verbundenheit mit Christus. Die durch Konsekration erteilte Befähigung, den einen Priester Christus zu repräsentieren, ist die erste und grundlegende Qualifikation dessen, der *cultus publicus* vollziehen soll. Von hier aus erweist sich auch noch einmal, daß das Moment der Jurisdiktion (das nur eine Teilbestimmung dieser Dimension ist!) nicht alleinig konstitutiv für das Wesen des Liturgischen sein kann. Sichtbarkeit ist auch im Korrelat zur Weihegewalt, dem Sakrament, und darum kann u. U. auf das Hinzutreten eines tatsächlichen Rechtsakts verzichtet werden. Hierin liegt der entscheidende Beweis dafür, daß sich unsere Auffassung nicht nur verbal von derjenigen unterscheidet, die wir als die kirchenrechtliche Liturgieauffassung kennzeichneten: für diese nämlich ist die tatsächlich erfolgte Rechtssatzung einzige und ausschließliche Möglichkeit einer Differenzierung

3. Die Verwirklichung der liturgischen Wesensgesetzlichkeit

Der Liturgie ist als Eigenraum die Schicht der Kirche zuzuweisen, wo sie im eminenten Sinn „Kultgemeinde" ist: dort, wo ihre Glieder durch das Christus-Priester-Bild des Charakters Werkzeuge in der Hand des Hohenpriesters sind. Liturgie ist also der Vollzug dieses Seinsverhalts. Nun ist ein letzter Schritt zu tun. Es ist nachzuweisen, daß sich diese liturgische Wesensgesetzlichkeit im Umkreis dessen verwirklicht, was kirchliche Tradition als Liturgie anspricht. Diese Gegenprobe soll in zwei Schritten geschehen: für die Liturgie göttlicher Einsetzung (Messe, Sakramente) und für die Liturgie kirchlicher Einsetzung.

a) Die Liturgie göttlicher Einsetzung

Das Meßopfer. — Im Verfolg unseres Nachweises könnte leicht der Eindruck entstehen, als akzentuierten wir einseitig stark. Darum seien einige Bemerkungen vorausgeschickt.

Da die vielen Messen notwendig und wesentlich auf das eine Opfer Christi am Kreuz bezogen sind (was immer auch der genaue Sinn des schwierigen Begriffs *repraesentatio* sein mag), folgt, daß Christus der Hauptdarbringer ist und daß der Priester im ersten und vornehmen Sinn Diener Christi ist. Für

[100] Vgl. dazu S. Tromp, *Quo sensu in sacrificio Missae offerat Ecclesia, offerant fideles:* Periodica de re morali etc. 30 (1941) 265—273.

[101] Conc. Trid., sess. 22, cap. 1 (Dz. 938).

das, was unter dem kultischen Geschehen angezeigt und vergegenwärtigt wird, ist er es sogar ausschließlich. Daß der Hohepriester sein einziges Opfer im Raum der Kirche durch den sichtbaren Stellvertreter repräsentieren läßt, ist grundlegende Voraussetzung dafür, daß es Opfer der Kirche ist. Das sei immer gewußt und mitgesagt, auch wenn es in den folgenden Ausführungen in etwa „ausgeklammert" wird. — Sichtbares Opfer ist *in genere signi*. Gemäß der klassischen Augustinischen Formulierung: *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum*[102], soll das Zeichen selbst vom Angezeigten unterschieden werden. Was bei früheren parallelen Überlegungen betont wurde (im Verhältnis der Kirchengliedschaften, die wir verglichen mit *sacramentum validum* bzw. *fructuosum*), gilt natürlich auch hier: den kultisch-rituellen Darbringungsvollzug vom inneren, subjektiven Nachvollzug des Liebesgehorsams Christi abheben besagt eben nur Unterscheidung, nicht aber Trennung!

Das Meßopfer ist „Opfer der Kirche". Das läßt eine doppelte Interpretation zu: Opfer für die Kirche, d. h. Kirche als Hauptnutznießerin der Früchte (des *fructus generalis* des traditionellen Schemas der Meßopferfrüchte) und Opfer durch die Kirche, d. h. Kirche als die Hauptdarbringerin (nach Christus). Da Opfer seinem Wesen nach aktives Darbringen ist, muß sich vor allem im Opfer durch die Kirche zeigen, daß Meßopfer im Raum der sichtbaren Kirche „bei sich" ist. Wir fragen nach dem grundlegenden Sinn der Stiftung im Abendmahlsaal: *ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile relinqueret sacrificium*[103]. Um Christi persönliche Liebeshingabe an den Vater, die unveränderliche, endgültig angenommene Ewigkeit ist, durch die Zeiten hindurch kultisch darzustellen? Wohl kaum; sondern: wenn die Braut Kirche den Gesinnungen ihres Hauptes in Glaube und Liebe anhangen muß, dann bedarf das Mitopfer des Leibes der Versichtbarung, und darum schrieb der Anamnese-Befehl eben jenes *sacrificium visibile sicut hominum natura exigit* vor.

Sacrificium visibile, das muß auf jeden Fall besagen, daß die kultisch-liturgische Sichtbarkeit den Akt zu einem Opfer macht[104]. Seit es Meßopfertheorien gibt, ist das die unbestrittene gemeinsame Voraussetzung gewesen, und erst die Weise der Erklärung war und ist verschieden (Destruktion, Konsekration usw.). Nun ist zu sagen: gerade in der Ebene der kultisch-liturgischen Darbringung (und eben diese meint *in recto* das *sacrificium visibile*) ist die Kirche in ihrer Gesamtheit, als die Kultgemeinde also, immer und notwendig Mitopfernde. Gewiß ist der Kirche die Möglichkeit der raumzeitlichen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers nur gegeben zur Realisierung der Opfergesinnungen des Hauptes in den Gliedern — gewiß bedeutet das ganz konsequent, daß das Unterschreiten eines Minimums an subjektiver Teilnahme beim Zelebranten nicht ohne schwere Schuld abgeht, aber: daß das bei einer einzelnen Messe durchaus möglich ist, ohne daß auch diese Messe aufhört, gültiges *sacramentum* der heiligen Opfergesinnung der Gesamtkirche zu sein, beweist: die Kirche als solche ist Hauptdarbringerin! Nur als

[102] De civ. Dei 10, 5 (CSEL 40, 481).
[103] Conc. Trid., sess. 22, cap. 1 (Dz. 938).
[104] D. h. das rituelle Tun als solches ist als Opfer anzusprechen, ist also nicht nur irgendeine kultische Sichtbarkeit — z. B. Mahl — unter der das als solches nicht sichtbare Opfer verborgen wäre.

dieser Hauptdarbringerin Glied kann der Priester die Versichbarung vollziehen[105]; nur in ihrem Namen kann er darbringen und das als so wesentliche Bestimmung[106], daß eine in dieser Hinsicht fehlerhafte Intention Konsekration und damit Opfer ungültig macht. (Damit soll zur Klarstellung nur eine kasuistische Möglichkeit angedeutet werden; nicht aber soll gesagt werden, dies sei notwendig die Lage des suspendierten oder exkommunizierten Priesters: dieser kann durchaus noch das „Opfer der Kirche" darbringen wollen und also gültig zelebrieren.) Christus hat sich am Kreuze nämlich für die Kirche hingegeben und ihr das Opfer zur Verfügung gestellt. M. a. W.: Meßopfer ist wesentlich Opfer durch die Kirche (und „Opfer für die Kirche" ist selbstverständliches Korollar). Eine Wahrheit, die seit den frühesten Zeiten unverlierbar im christlichen Glaubensbewußtsein war[107].

Noch einige ergänzende, mehr begriffliche Überlegungen zur Verdeutlichung unserer These: das Meßopfer als *sacrificium publicum* (und damit sein *ministerium publicum)* gehört dem liturgischen Eigenraum an, der sichtbaren, hierarchischen Kirche.

Meßopfer ist relatives und absolutes Opfer zugleich. Das absolute Moment ist gegeben mit dem je neuen Hier und Jetzt des Kreuzopfers, eben mit dem *sacrificium visibile*. Die naheliegende Interpretation dieses Ausdruckes, nämlich der kultische Vorgang in sich, d. h. in seinem Ritus, ist ein Opfer, erweist sich durch folgende Überlegungen als allein mögliche: Kreuzopfer und Meßopfer haben gemeinsam dieselbe Opfergabe, aber diese *una eademque hostia* wird *offerendi ratione diversa* dargebracht. Da diese beiden *oblationes* als blutig bzw. unblutig qualifiziert werden, müssen sie als äußere, sichtbare Akte aufgefaßt werden. Wo aber *oblatio* gegeben ist, ist Opfer, m. a. W.: Meßopfer als Opfer ist sichtbar. Die Gegenprobe: Wenn nicht der sichtbare Vorgang schon das Geschehen als Opfer konstituierte, täte es auch die Berufung auf das *sacrificium invisibile* nicht. Die Gesinnung liebender Opferhingabe ist nämlich von sich aus indifferent gegenüber der kultischen Verleiblichung (als solche könnte auch eine Kniebeugung, eine Gebetsformel usw. fungieren). Da der Priester hinsichtlich dessen, was durch das kultische Tun angezeigt und vergegenwärtigt wird, ausschließlich Diener Christi ist, geht der Anamnese-Befehl an die Kirche also direkt auf das immer neu zu wiederholende liturgisch-kultische Opfergeschehen. Das Korrelat dazu aber ist die durch Weihe- und Rechtsgewalt gekennzeichnete Kirche. Ihr ist mit dem „Tut dies zu meinem Gedächtnis" — Autorisation und Befehl zugleich — das Opfer anvertraut; sie ist es, die den Priester mit der Darbringung in ihrem Namen beauftragt.

Die Sakramente. — Auch für diesen andern Hauptteil der Liturgie göttlicher Einsetzung gilt gemäß den früher entwickelten Kriterien: ihre grundlegende Publizität, ihre wesentliche „Kirchlichkeit" ist damit gegeben, daß das Haupt Christus durch einen sichtbaren Diener im Raum der Kirche handelt.

[105] Hier wäre eine Begründung dafür, daß das *mas ‚baptizatus'* Bedingung für die gültige Weihe ist! Wäre der Priester nur Werkzeug Christi, wäre schwer einzusehen, warum die höhere ministerielle Qualifikation notwendig den Empfang der niederen voraussetzte. Vgl. de Broglie, Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique: NRTh 70 (1948) 453.

[106] Vgl. Conc. Trid., sess. 22, cap. 6 (Dz. 944).

[107] Belege bei M. de la Taille, Mysterium Fidei, Elucidatio 26. — Die stärkste liturgische Sichtbarkeit dieses Verhalts sind die eucharistischen Spezies selbst, und der Hinweis darauf ist ältestes Vätergut. — Ebenso gehört hierher die Bitte um Annahme (im *Supra quae* und *Supplices* des Kanons), eine Bitte, die nur dann nicht vermessen ist, wenn der Leib in das Opfer des Hauptes eingeschlossen ist.

Wiederum sind es nicht allein Sakramente durch die Kirche als allein autorisierte Verwalterin, sondern auch (und das wird diesmal, entsprechend der Hauptrichtung der Sakramente von Gott zum Menschen, entscheidend sein) Sakramente für die Kirche, so daß das Axiom: *sacramenta propter homines*, überhöht wird in das: *sacramenta pro Ecclesia*. Das zeigt sich am deutlichsten bei der Eucharistie, dem Ziel aller Ämter, Gewalten und Sakramente in der Kirche[108]. Wenn als Prämisse angenommen wird, *quod res huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus*[109], dann exemplifiziert Thomas folgerichtig am Beispiel der Kindertaufe das *sacramenta pro Ecclesia*: *ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius*[110].

Die kultische Qualifikation des Sakraments ruht auf der Sichtbarkeit des Zeichens und dessen, was kraft notwendiger Verbundenheit an dieser Sichtbarkeit teilhat, konkret: *sacramentum tantum* plus *res et sacramentum* (bzw. *character sacramentalis*); und folglich nennt Billot diesen Komplex mit Recht das *sacramentum adaequate sumptum*. Die von dieser Dimension unterschiedene Gnade als Letztwirkung ist nämlich nur noch *res* und in keiner Weise mehr *sacramentum*. *Illud, quod est res tantum, non est de essentia sacramenti*, formuliert Thomas ganz allgemein[111]. Wenn wir also nachweisen wollen, daß die Sakramente als *cultus publicus* im liturgischen Eigenraum, der sichtbaren Kirche nämlich als dem Ursakrament der gnadenhaften Verbundenheit mit Christus, stehen, ist mit dem *sacramentum adaequate sumptum* das Feld unserer Untersuchung abgesteckt. In einer Aussage über das Weihesakrament, die seine eben gebrachte allgemeine Aussage anwendet und bestätigt: *...relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis*[112], sagt Thomas, wo das Entscheidende zu suchen ist: noch nicht im „äußeren Sakrament" — wie das ja schon aus der Natur der Kirche sich ergibt, die mehr ist als Organisation — sondern im „inneren Sakrament".

Im Vorhergehenden ist der Name Billot gefallen. Da wir unsere Überlegungen nicht unnötig dem Einwand aussetzen wollen, wir argumentierten aus der Billotschen Position bezüglich der Kausalität der Sakramente (die ja nur eine unter mehreren ist, die Kurswert in der Schule haben), ist nicht überflüssig zu betonen: es wird im Sinne der Aussage des hl. Thomas: *...dispositionem quae est necessitas ad gratiae susceptionem*[113], nur mit derjenigen Relation zwischen *sacramentum tantum — res et sacramentum — res tantum* gearbeitet, die von der Sache her (Wiederaufleben, Unwiederholbarkeit usw.) gefordert wird, und die schließt an sich noch keine der speziellen Erklärungen (physische, moralische oder intentionale Kausalität) aus.

[108] S. Th. 3, 65, 3 ad 2.
[109] Ebd. 3, 73, 3 c.
[110] Ebd.
[111] S. Th. suppl., 34, 2 ad 1.
[112] Ebd.
[113] In 4. sent., d. 1, q. 1, a. 4, q. 5; ähnlich In 4. sent., d. 4, q. 3, a. 2, q. 3.

Nun zeigt sich: a) Das *sacramentum tantum* ist unmittelbar Zeichen nur für die Wirklichkeit, die mit jedem gültig gespendeten Sakrament notwendig verbunden ist, d. h. für *res et sacramentum*. b) Dieses innere Sakrament, *dispositio quae est necessitas ad gratiae susceptionem*, wird durch das äußere Sakrament als eine bestimmte Lage, eine bestimmte Situation bezeichnet, in die der Empfänger als Glied der sichtbaren, hierarchischen Kirche entweder kommen muß: Taufe, um überhaupt Glied zu werden; Eucharistie, wenigstens als Votum, das wesentlich mit der Taufe verbunden ist; Krankenölung — oder kommen kann: Firmung (ein unzeitiger Tod kann den Empfang *per accidens* unmöglich machen); Buße nach dem (nicht unvermeidlichen) Fall in schwere Sünde; Ehe, Priesterweihe. Anders ausgedrückt: die Gliedschaft an der sichtbaren Kirche ist gewissermaßen Ursakramentale, notwendig und (wenn kein *obex* vorliegt) wirksam zugleich. Dieses Ursakramentale wird in den einzelnen Sakramenten für die wesentlichen christlichen Situationen ausgemünzt, und mithin ist die so bewirkte Disposition hinsichtlich der sakramentalen Gnade nicht nur fordernd, sondern auch formend.

Die Richtigkeit des unter a) Gesagten erweist sich negativ aus der Möglichkeit des *sacramentum validum tantum*: eine unmittelbar auf die Gnade gehende Zeichenhaftigkeit würde in diesem Fall den Grundsatz des *significando efficiunt* zuschanden machen, es wären leere Zeichen. Ein positiver Erweis ergibt sich aus dem, was nun zu dem unter b) Gesagten näher auszuführen ist. Da den sakramentalen Charakteren vor dem generischen *res et sacramentum* die größere Realität zukommt, da sie über das sakramentimmanent wirksame Zeichen noch transzendente Zeichen der Gestaltsrepräsentation des Hohenpriesters Christus sind und kirchliche Tradition hierin den Ort der kultischen Qualifikation schlechthin erblickt, soll mit den charakterisierenden Sakramenten begonnen werden, denn es steht zu erwarten, daß der behauptete Befund sich hier am deutlichsten offenbart.

Wenn wir im folgenden die „Kirchlichkeit" der Sakramente herausheben, dann liegt auf der Hand, daß wir damit in keiner Weise in Gegensatz treten zum „Christusgeheimnis" der Sakramente, daß sie nämlich ganz und gar von der Heilswirklichkeit Christi leben. Wie sollte das auch sein? Haupt und Leib ein Christus. Taufe und Bußsakrament sind Grundlegung und Präsenz der Bekehrung zu Christus — Firmung ist in der Verleihung des Geistes die Einbeziehung in Seine Sendung — Eucharistie (deren *res* die *caritas* ist) besagt Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Ihm — Priesterweihe gibt Anteil an Seinem Hohepriestertum usw. Die Gründe für die Wahl der Bildrede vom „Volk Gottes" wurden angegeben, und damit müssen gewisse Beschränkungen vom Bild her auch in Kauf genommen werden; ein Bild ist eben nicht ergiebig für alles.

Die Taufe. Hier muß zunächst eine scheinbare Schwierigkeit aus dem Weg geräumt werden. Es scheint nämlich, als ginge hier die Zeichenhaftigkeit unmittelbar auf die Reinigung der Seele durch die Taufgnade. Zugegeben, daß die Notwendigkeit des Zwischengliedes Charakter in dieser Hinsicht nicht so evident wird. Aber von der Möglichkeit eines nur gültigen Empfanges der Taufe ergibt sich, daß es nicht nur Ausflucht ist, sondern Notwendigkeit, in Parallele zur Thomaserklärung der Lossprechungsform[114] so zu interpretieren

[114] S. Th. 3, 84, 3 ad 5.

ego tibi sacramentum ablutionis impendo. Unter dieser Voraussetzung wäre nun zu sagen: Taufe ist zuerst Eingliederung in das *corpus Christi mysticum quod est Ecclesia, sc. visibilis hierarchica.* Leib Christi ist aber Leib, der vom Heiligen Geist lebt, und so ist die im Taufcharakter besiegelte Eingliederung wahrhaft *dispositio exigens gratiae* (sc. *vivificantis*) *quantum in se est.* Die liturgische Sichtbarkeit dieses kirchlichen Index der Taufe ist der Dialog des *Quid petis ab Ecclesia Dei?*

Die Firmung. Hier ist unmittelbare Zeichenhaftigkeit bezüglich der Gnade nicht festzustellen; sondern Salbung, Bezeichnung auf der Stirne, Backenstreich besagen, daß der Gefirmte, in Christus *perfectus vir existens, habens excellentiam ad se puerum*[115] über die allgemeine Pflicht *(pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit)* hinaus, *accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio, contra hostes visibiles, id est contra persecutores fidei*[116].

Die Priesterweihe. Hier liegt die Sache ganz klar. Das Ritual *(manus impositio, traditio instrumentorum, unctio)* geht darauf: *ordo potestatem principaliter importat*[117]. Was die Gnade fordert und modifiziert, ist die Situation, hierarchisch aus dem Volke herausgehoben zu sein als sichtbarer Mittler zu Gott, Amtsträger in der Kirche für das Volk.

Die Buße. Sie ist richterlicher Akt des Dieners der Kirche; als richterlicher Akt unterschieden von der Ausführung, die ja zudem die Fähigkeit des Dieners der Kirche überschritte. Der Diener der Kirche richtet nicht über die Sünden, sondern über den Sünder und erklärt ihn würdig der Aufnahme in die heilsmittlerische, sichtbare Kirche. So erscheint *pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* dieses Sakraments (was allerdings nicht allgemein angenommen ist). Liturgische Sichtbarkeit waren in früherer Disziplin: Büßerausschluß (obschon man wußte, daß sie in der Kirche blieben), Lossprechung und Wiederzulassung *in facie Ecclesiae.*

Die Krankenölung. Sie ist Bekenntnis der sichtbaren Kirche *(inducat presbyteros Ecclesiae,* Jak 5, 14) zu ihrem hinscheidenden Glied und von ihrem Gebet gestützte Empfehlung in Gottes Barmherzigkeit. Da sie Salbung des Sterbenden für die künftige Herrlichkeit ist, unterstreicht sie wirksam die Beheimatung in der Kirche, die auch noch *sacramentum futuri* ist: Kirche dieser Zeit als Vorläufigkeit, die in die Endgültigkeit des eschatologischen Gottesreiches überstiegen werden muß. (Auch die Endgültigkeit des unauslöschlichen Siegels der Charaktere steht dem nicht entgegen: diese müssen immer in ihrer sakrament-immanenten Bezogenheit auf ihre Gnade gesehen werden und sind von da her steter Vertiefung fähig, sind nicht etwa ein Moment statischer Starre.)

Die Ehe. Das äußere Zeichen des Vertrags weist unmittelbar hin auf das Eheband, durch das die Vereinigung von Mann und Frau — die „zwei in einem Fleisch" (Eph 5, 31) — repräsentierendes Nachbild sein soll des großen Geheimnisses zwischen der Kirche und Christus, der seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat und sie rein gemacht hat in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens (vgl. Eph 5, 25f). Wie die Priesterweihe ist sie Standessakrament des Christen in der Kirche.

Die Eucharistie. Hier laufen alle Fäden zusammen: *per sacramentum Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium sacramentorum*[118], und so hat dieses ‚*sacramentum in genere*' teil an (genauer: ist die Quelle) aller Kirchlichkeit der übrigen Sakramente. Wie es zum Ausdruck kommt in der *res et sacramentum*, die der gegenwärtige Leib des Herrn ist, Speise seines Volkes auf der Erdenwanderung: *quicumque hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum*[119]. Mithin ist es sachlich dasselbe, ob die *res* der eucharistischen Vereinigung *caritas*[120] oder *unitas corporis mystici*[121] genannt wird.

[115] Vgl. S. Th. 3, 72, 8 ad 1.
[116] S. Th. 3, 72, 5 ad 2, ad 1.
[117] S. Th. suppl., 34, 2 ad 2.
[118] S. Th. 3, 65, 3 ad 2.
[119] Ebd. 3, 80, 4c.
[120] Ebd. 3, 79, 4c.
[121] Ebd. 3, 73, 3c.

Soweit der systematische Überblick. Noch einige ergänzende Hinweise z die Korrelativität von Sakrament und sichtbarer Kirche: Es gehört zu d Grunddogmen der Sakramententheologie, daß der Spender nicht die Christ gemeinschaft in Glaube und Liebe haben muß, wenn nur die Intention *faciend quod facit Ecclesia* da ist. — Die Kinder Ungläubiger dürfen nicht getauft werd wenn nicht auch die äußere Mitgliedschaft in der Kirche gesichert ist[122]. Das Verbot des Eucharistieempfangs wegen eines *scandalum* (das der Schu vor Gott nach vielleicht schon bereinigt ist) ist nur mit Rücksicht auf die kirc liche Gemeinschaft zu rechtfertigen; in anderm Zusammenhang wurde dara hingewiesen, daß auch Sonntags- und Osterpflicht letztlich aus dem notwendig Bekenntnis zur sichtbaren Kirchengemeinschaft zu begründen sind. — Au das Bußsakrament liefert eine sehr augenscheinliche Bestätigung. Wie imm man die Beichtjurisdiktion auffassen mag (ob als hinzukommende oder wenig stens zu entbindende Gewalt): in jedem Fall ist die Dazwischenkunft der hie archischen Kirche notwendig. In dieselbe Richtung geht das Gebot des Bekenn nisses von Sünden, die durch vollkommene Reue an sich schon nachgelass sind. — Die normalerweise unerläßliche kirchliche Form bei der Eheschließu erklärt sich auch nur aus der Rücksicht auf die Kirche der Sichtbarkeit. Solche Hinweise könnten sicher noch vermehrt werden. Aber es scheint sa so hinreichend belegt zu sein, daß die Sakramente als *cultus publicus* im Rau der durch *potestas ordinis et iurisdictionis* bestimmten Kirche beheimatet sin

Vielleicht ist es nicht überflüssig, noch einmal auf folgendes hinzuweise die Sinnspitze der Sakramente als Mittel zur persönlichen Heiligung wird durc diese Betrachtung nicht etwa verkürzt, sondern betont, weil die so bestimm Kirche (und alles diesem ihrem Raum Zugehörige) noch wesentlich Mitt ist, Mittlerin nämlich der dem je Einzelnen bestimmten Gnade.

b) Die Liturgie kirchlicher Einsetzung

Der Nachweis, daß die liturgische Wesensgesetzlichkeit sich auch in dem verwirklicht, was Liturgie kirchlicher Einsetzung ist, scheint mit großen Schwierigkeiten belastet. Es ist nämlich ein gewisser Positivismus nicht zu leugnen: ein Sakramentale kann nach jahr hundertelangem Gebrauch praktisch bedeutungslos werden, und vielleicht wird es auch ausdrücklich abgeschafft; ebenso kann die Kirche neue Sakramentalien einsetzen. Sind nicht Wesensgesetz lichkeit und Positivismus Begriffe, die einander ausschließen? Das wäre ein möglicher Einwand. Um den Ort der Liturgie kirch licher Einsetzung richtig bestimmen und von da her den Einwand beantworten zu können, wird es gut sein, die gesamten Möglich keiten christlicher Kultbetätigung — d. h. *cultus publicus* und *cultus privatus* — in ihrem Verhältnis zu dem zu bestimmen, was wir den liturgischen Wesensraum nannten: die sichtbare Kirche als gnadenmittlerisches Ursakrament.

Schematisch könnte man dann so zusammenfassen: Christliche Kultbetätigung umfaßt:

1. Akte, die für den liturgischen Wesensraum von Natur aus nicht in Frage kommen. Hierher gehören die Akte, die grundsätzlich gefordert werden müssen aus der Existenz einer Sphäre des „Einzelnen in der Kirche". Diese Akte konkret zu bezeichnen ist nicht leicht (denn sie fallen nicht etwa mit den rein innere Akten zusammen!); in den vorhergehenden Ausführungen wählten wir dafür die biblische Sprechweise vom „Beten im Kämmerlein" (Mt 6, 6).

2. Akte, die sich von Natur aus diesem Raum einfügen können, die aber ohne ausdrückliche Übernahme durch die hierarchische Kirche nicht notwendig ein kultisches Tun des Gottesvolkes als solchen bezeichnen. Als Beispiel dieser Der liturgische Charakter des außerhalb einer Gemeinschaft vollzogenen priester lichen Breviergebetes dürfte ohne eine positive Anerkennung seitens der Kirche

[122] Vgl. CIC can. 750 f.

kaum feststehen! Wenn wir also supponieren, daß diese Übernahme seitens der Gesamtkirche fehlt, haben wir diese zweite Klasse von liturgischen Akten, die an sich liturgiefähig sind, deren *potentia obedientialis* aber nicht aktuiert worden ist.

3. Akte, die sich von Natur aus diesem Raum einfügen können und zugleich auch von der Kirche als solche anerkannt und übernommen worden sind. Beispiel: das allein vollzogene Breviergebet in seiner heutigen liturgischen Stellung.

4. Akte, die notwendig und unaufhebbar diesem Raum angehören. Beispiel: das Meßopfer.

Soweit das Schema. Es zeigt sich: Bei den unter 2. und 3. angeführten Kategorien ist der kirchenrechtliche Faktor zweifellos ein Element positiver Satzung. A priori ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß zwischen diesen beiden Kategorien Verhältnisse entstehen, die zu der (gar nicht unberechtigten) Frage veranlassen: Wenn dieser konkrete Akt Liturgie ist, warum ist es dann nicht auch jener? Daß eine solche Frage sich aufdrängen kann, soll nicht geleugnet werden; nicht berechtigt aber ist es, darin eine Instanz gegen eine Wesensgesetzlichkeit zu sehen! Gegen eine solche Übertreibung wäre zu sagen:

a) Ein kirchenrechtlicher Faktor ist heute integraler Bestandteil der Liturgie. Positive Rechtssatzung kommt aber immer in gewissem Sinne von außen, und damit sind einige Schwierigkeiten nicht zu vermeiden. So etwas gibt es im zivilen Recht: Warum ist z. B. ein geschriebener Kaufvertrag unter Umständen eine genügende Grundlage für eine Klage, ein ebenso handgeschriebenes Testament beim Fehlen geringfügiger Formalitäten aber nicht? So etwas gibt es im kirchlichen Recht: stillschweigende Auskunftsmittel wie *analogia, aequitas iuris* usw. sind im praktischen Betrieb nicht zu entbehren.

b) Es wurde ausdrücklich gesagt, daß die Kategorien 2. und 3. unseres Schemas von Natur aus in den liturgischen Raum hineinpassen müssen. Bei gewissen Akten mag die *potestas ordinis* allein schon die Beheimatung auf diesem Raum bestimmen — der jurisdiktionelle Akt könnte dann unter Umständen fehlen. Bei andern Akten aber legt die *potestas ordinis* noch nicht eindeutig fest, und dann muß als weitere Determination der jurisdiktionelle Akt hinzutreten. Im Beispiel: Ob der Priester nur aus dem Brevier betet oder ob er das *officium divinum* verrichtet, steht ohne Rechtsakt nicht fest. Eine grundsätzliche Schwierigkeit für unser Anliegen ergäbe sich erst, wenn etwa Akte der Kategorie 1. durch rein positiven Akt zu Liturgie gestempelt werden könnten.

Um die Liturgie kirchlicher Einsetzung als „Kult des Volkes Gottes" auszuweisen, muß nicht jede einzelne Betätigung kirchlicher Liturgie geprüft werden. Da sich zu oft dasselbe wiederholen würde, soll grundsätzlich nur der Dachbegriff des Sakramentale geprüft werden, und von den einzelnen Übungen her soll allenfalls exemplifiziert werden. Daß sich unter diesen Begriff wirklich alles zusammenfassen läßt — Weihungen, Segnungen, Exorzismen, Prozessionen, Offizium —, dürfte unschwer einsichtig gemacht werden können.

Um nun mit MD zu sprechen: *... si de ‚Sacramentalibus' ac de ceteris ritibus agitur, quae ab Ecclesiastica instituta sunt Hierarchia, tum efficacitas potius habetur ex opere operantis Ecclesiae, quatenus*

ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur[123]. Eine erste Feststellung also: das Sakramentale hat Existenz und Wirkung nur durch die Kirche, die gekennzeichnet ist durch a) *potestas iurisdictionis:* sie setzt ein, schafft ab, ändert, bestimmt Handhabung (Ritus, Subjekt, Gelegenheit)[124]; b) *potestas ordinis:* unmittelbarer Vollzieher dieser Kultakte kann auch hier nur sein, wer das Haupt Christus repräsentiert, d. h. der Kreis der *agentes* (unterschieden von dem der *recipientes*) ist auch hier nie ausschließlich juridisch, sondern immer auch pneumatisch qualifiziert. Daß die Ministri zum Teil nicht den streng sakramentalen Charakter haben und die unteren Weihestufen rein kirchlicher Einsetzung sind, ist liturgisch nicht entscheidend, wie sich aus folgenden Überlegungen ergibt: Auch bei der Liturgie göttlicher Einsetzung ist die Werkzeuglichkeit in der Hand Christi nicht auf die priesterlichen Diener beschränkt (Nottaufe, Eheschließung); sobald das grundlegende, umgreifende Faktum der Werkzeuglichkeit gegeben ist, sind vom kultisch-liturgischen Gesichtspunkt aus sowohl die Fülle der Vollmachten wie auch die Wirkweise (*opus operatum — opus operantis*) sekundäre Daten. Die Einsetzung „nur" durch die Kirche ist ebenfalls in keiner Weise abträglich: immer ist es die autorisierte Braut Christi. Diese allem gemeinsame Autorisation hat die Kirche immer als das Entscheidende angesehen: bezeichnend hierfür ist die Unbekümmertheit gegenüber den Fragen nach dem Septenar der eigentlichen Sakramente oder nach der Einsetzung der Sakramente (ob *in genere, in specie*).

Das Sakramentale ist aber nicht nur durch, sondern auch für die sichtbare Kirche. Ein erster Beleg ist mit dem Namen selbst gegeben: *sacramentale* ist der Form nach ein Adjektiv und ist zu übersetzen mit „zum (eigentlichen) Sakrament gehörig". Die Frühscholastik drückte dasselbe aus mit der Bezeichnung *sacramenta minora*[125]. Sie haben also Anteil an der „Kirchlichkeit" der *sacramenta maiora*, von der eben die Rede war. Das gilt umso mehr, als sie sich erst im Laufe der Zeit verselbständigt haben. Noch heute dürfen viele Weihungen und Segnungen nur im Verein mit dem Meßopfer gespendet werden. Daß sie von sich aus nicht die Gnade mitteilen, war für Thomas Grund genug, sie ganz eng an die Sakramente zu binden[126]. Das Schulbeispiel für seine Auffassung ist die q. 83 des 3. Teils der Summa: die Sakramentalien sollen disponieren (Ehrfurcht, Sammlung, Atmosphäre) und vervollkommnen, indem sie die subjektive Beteiligung durch Entfaltung des streng sakramentalen Zeichens fördern.

Ein sehr gutes Verdeutlichungsmittel für diesen kirchlichen Index der Sakramentalien bieten die Konsekrationen. Eindeutig ist es bei den Sachkonsekrationen: sie erhalten die Qualität des „Sakralen" und sind in Ausschließlichkeit für den öffentlichen

[123] AAS 39 (1947) 532.
[124] Vgl. CIC can. 1145. 1148f. 1151.
[125] So z. B. Abaelard, Epitome theologiae christianae, p. III, c. 28 (PL 178, 1738).
[126] S. Th. 3, 65, 1 ad 6.

Kult bestimmt. Bei der Konsekration von Personen ist entscheidend, daß sie einen „Stand" schaffen. Konsekration der Jungfrau oder des Mönches ist nicht zuerst geistliche Stärkung für die Höhenwege des Aszetenlebens, sondern besagt Eingliederung in denjenigen Stand, der in Kirche und Welt hinein bezeugen soll, was die Gesamtkirche ist: Eigentumsvolk Gottes, ausgesondert aus der „Welt" für den Kult des Allerhöchsten. Auch hier könnte man sich von der Bezeichnung *sacramenta minora* leiten lassen: gegenüber dem *character Christi*, *participatio sacerdotii eius*, könnte man die Signatur der Kirche, die geschieht in der Annahme der öffentlichen Gelübde, in Mönchs- und Jungfrauenweihe, einen *character ecclesiasticus* nennen, der das allgemeine Priestertum des Gottesvolkes heraushebt.

Damit dürfen wir auch für diesen liturgischen Sektor zusammenfassen: Liturgie ist die kultische Aktualisierung derjenigen Schicht der Kirche, die das Ursakrament der gnadenhaften Verbindung mit dem Gott des dreifaltigen Lebens ist, der hierarchischen Kirche, die die Kultgemeinde schlechthin ist. Auch das relativ stärkere Hervortreten des rechtlich-positiven Faktors kann nicht aufheben, worauf alle unsere Bemühungen abzielten: es gibt eine innere Gesetzlichkeit, die vor der aktuellen rechtlichen Satzung liegt und den Raum jeder möglichen rechtlichen Satzung abgrenzt. Die liturgieschöpferische Kirche ist an folgende Bedingungen gebunden: a) bezüglich des Vollziehers des Aktes: sichtbarer, werkzeuglicher Diener Christi im Raum der Kirche; b) bezüglich des Aktes selbst: eine innere Beziehung zur sichtbaren, hierarchischen Kirche als der Kultgemeinde.

Wir meinen nachgewiesen zu haben, daß die konkrete kirchliche Liturgie die Bedingungen erfüllt.

4. Zusammenfassung

Ist es uns gelungen, einen Beitrag zu einer Definition der Liturgie zu leisten? Die Position der Vertreter des kirchenrechtlichen Liturgiebegriffs war ja nicht zuletzt deshalb so schwer zu erschüttern, weil die vorgeschlagenen vertieften Auffassungen nicht genügend abzugrenzen schienen. Wenn nun auch wir das handliche, saubere Kriterium der kirchenrechtlichen Satzung aus der Hand geben — leidet dann unsere Lösung nicht auch unter diesem Nachteil? Um den Finger gleich auf den scheinbar wunden Punkt zu legen: in gewissen Fällen können auch wir den Rückgriff auf das kirchenrechtliche Moment nicht entbehren, um zu klären, ob etwas Liturgie ist oder nicht. Wir haben uns mit dieser Schwierigkeit auseinandergesetzt. Die entscheidende Frage ist: gibt es den Eigenraum der Liturgie, der einerseits vor einer aktuellen Intervention der Rechtskirche schon abgegrenzt ist, so daß er dieser nicht grundsätzlich (dafür genügt: nicht immer) bedarf — und in dem andrerseits ein solches Rechtselement so konnatural „bei sich" ist, daß sein Hinzutreten nur in einem sehr eingeschränkten Sinn „von außen" erfolgt, sondern vielmehr (mehr oder minder oder gar

nicht entbehrliche) entfaltende Bestätigung dafür ist, daß ein konkretes kultisches Tun auf eben diesem Raum beheimatet ist!

Wir meinen diesen Raum nachgewiesen zu haben: im *‚inseparabiliter'* einen Leib Christi, der die Kirche ist, die *‚inconfuse'* unterscheidbare Dimension der sichtbaren, hierarchischen Kirche. Hier ist die Kirche schon *res*, aber auch noch *sacramentum* des anbrechenden eschatologischen Gottesreiches. Um noch einmal in der bevorzugten Bildrede vom „Volk Gottes" zu sprechen: Liturgie (= *cultus publicus*) ist das Kulttun des „wandernden Gottesvolkes" als der Kultgemeinde derer, die in den Charakteren gesiegelt wurden zu Teilhabe und Mitvollzug am Priestertum des einen Mittlers zwischen Gott und Menschen, Christus Jesus.

ALTCHRISTLICHE GEBETSORDNUNG IM LICHTE DES REGELBUCHES VON 'EN FEŠCHA

Von Jos. A. Jungmann S. J., Innsbruck

Es gilt als gesicherte Tatsache, daß zwischen den Anfängen des christlichen Stundengebetes und entsprechenden Gebräuchen des Judentums zur Zeit Christi ein Zusammenhang besteht. Der Umfang dieses Zusammenhanges wird nicht immer in derselben Weise bestimmt. Als sicher kann gelten, daß die Non auf die Urkirche zurückgeht; Petrus und Johannes gehen in den Tempel zur neunten Stunde, *ad horam orationis nonam* (Apg 3, 1; vgl. 10, 30), d. i. zur Stunde da dort das Abendopfer dargebracht wurde. Aber nicht nur die Non, sondern ebenso Terz und Sext — im Sinne eines vom Einzelnen zu verrichtenden Gebetes — werden schon um die Wende des zweiten Jahrhunderts auf das Beispiel der Apostel zurückgeführt.[1]. Denn zur dritten Stunde sei der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen (Apg 2, 15). Zur sechsten Stunde war Petrus auf dem Dach im Gebete begriffen (Apg 10, 9).

Aber auch die Tatsache selbst, daß die Beobachtung der dritten, sechsten und neunten Stunde fast gleichzeitig an weit entfernten Punkten der Christenheit, von Tertullian in Carthago, von Clemens und Origenes in Alexandrien und von Hippolyt in Rom, bezeugt werden[2], wäre kaum verständlich, wenn nicht eine gemeinsame Überlieferung aus den Tagen der Apostel vorläge. Alle drei Tageshoren müssen von derselben Herkunft sein. Eine solche Schlußfolgerung wird andererseits noch durch die Nachricht bestätigt, daß schon Daniel gewohnt war, dreimal am Tage zu beten (Dan 6, 11), ein Brauch, für dessen Verbreitung auch anderweitige Zeugnisse sprechen[3]. Dagegen besteht für Laudes und Vesper, die Morgen- und die Abendhore, weniger Anlaß, nach einer solchen Herkunft auszuschauen, da eine Gebetsweihe für Anfang und Ende des Tages allzu selbstverständlich ist[4]. Rätselhaft blieb aber bis jetzt die Herkunft des Gebetes um Mitternacht[5], das doch in den Zeugnissen des christlichen Altertums im gleichen

[1] So von Tertullian, De or. 25; De iei. 10. Vgl. dazu E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie, Brüssel 1947, 119—123, wonach immerhin die Non an Stationstagen stärker betont erscheint.

[2] J. Stadlhuber, Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum: ZkTh 71 (1949) 129—183, bes. 132ff; Bäumer-Biron, Histoire du Bréviaire I, Paris 1905, 61ff.

[3] J. Bonsirven, Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ II, Paris 1935, 153. Neben diesem dreimaligen Gebet war noch das zweimalige Hersagen des Schema vorgeschrieben; Bonsirven, a. a. O. Es ist damit freilich nicht schon gesagt, daß dies das Gebet zur dritten, sechsten und neunten Stunde war. Außer dem Gebete zur Zeit des Abendopfers (neunte Stunde) kam vielmehr das Gebet zur Zeit des Morgenopfers und vor Sonnenuntergang in Frage. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴, Leipzig 1907, 350 Anm. 40. Vgl. jedoch auch J. Nielen, Gebet und Gottesdienst im NT, Freiburg 1937, 275.

[4] Allerdings weisen einzelne Erklärer auch für die drei Tageshoren darauf hin, daß sie den drei Tagesabschnitten im bürgerlichen Leben des römischen Reiches entsprechen. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgie und kirchliche Überlieferung II, Paderborn 1915, 480. Immerhin mag eine solche Entsprechung dazu mitgewirkt haben, daß sich die aus der Synagoge kommende Überlieferung leichter durchsetzen konnte.

[5] Vgl. J. A. Jungmann, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie I. Die Entstehung der Matutin: ZkTh 72 (1950) 77. — Die Frage der Entstehung der Matutin wird neu beleuchtet durch die Arbeit von J. M. Hanssens, Nature et genèse de l'office des Matines (Analecta Gregoriana 57), Rom 1952. Darnach würde die römische Matutin nur als eine im abendländischen Mönchtum den Laudes vorangestellte Einleitung zu verstehen, eine Verknüpfung mit dem urchristlichen Mitternachtsgebet also (wohl für das byzantinische Mesonyktikon,

Atem mit den drei Tageshoren genannt wird[6]. Hier verbreitet nun ein Text aus der Höhle von 'En Feścha wünschenswertes Licht[7]. Es ist der sogenannte Sektenkanon, von anderen als „Sektenrolle", als „Ordensregel von Jericho", oder als „Manuale disciplinae" („Manual of discipline"), als „Regelbuch" bezeichnet, die Schrift, in der die Statuten einer Bruderschaft von eifrigen Juden aufgezeichnet sind, einer Gruppe, die, wenn sie mit den Essenern nicht identisch, so jedenfalls mit ihnen nahe verwandt war. Die späteste Datierung, die nach den neuen Funden vom Jänner 1952 noch als möglich betrachtet wird, ist die Zeit des jüdischen Krieges von 66—70 n. Chr., da die Krüge mit den Handschriften um diese Zeit in der Höhle geborgen wurden; die Handschriften selber und damit auch das Regelbuch können oder müssen erheblich älter sein[8]. Hier findet sich nun (Kol. IX/X) die Vorschrift: Wer Mitglied der Gemeinschaft geworden ist, wird zu den festgesetzten Zeiten „den preisen, der ihn geschaffen hat", und zwar „am Anfange der Herrschaft des Lichtes, (am Höhepunkt) seines Umlaufes, und wenn es wieder zu seiner festgesetzten Stelle zurückkehrt, am Anfange der Nachtwachen, wenn er seine Schatzkammern öffnet ...(am Höhepunkt) ihres (der Nacht) Umlaufs und wenn sie wieder vor dem (aufgehenden) Licht zurückkehrt"[9].

Wenn auch der Text gerade an dieser Stelle weniger gut erhalten ist, so ergibt sich doch aus dem angeführten Wortlaut, daß drei Gebetszeiten im Tageslaufe und drei im Laufe der Nacht gefordert sind: Je am Anfang, am Höhepunkt und gegen Ende, und zwar ohne daß eine Beziehung etwa zur Tagesordnung des Tempelgottesdienstes angedeutet wird. Das können nur die in den altchristlichen Quellen konstant bezeugten Gebetszeiten sein: das Gebet zur Terz, zur Sext und zur Non, sowie das Gebet am Abend, um Mitternacht und am Morgen. Besonders wichtig ist für uns, daß das Gebet um Mitternacht hier einwandfrei bezeugt ist; wenn die Zurückführung der Tageshoren auf jüdischen Gebetsbrauch der apostolischen Zeit schon bisher eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich hatte, so wird damit ein solcher Zusammenhang für die ganze Reihe der sechs Horen so gut wie sicher. Es verschlägt wenig, daß es eine vielleicht nur kleine Gruppe innerhalb des Judentums war, die einen solchen Gebetsbrauch einhielt. Es genügt, daß sie vorhanden war und auf die erste christliche Generation einwirken konnte. Die einleuchtende Begründung mit Anfang, Mitte und Ende läßt auch den ursprünglichen Plan deutlicher erkennen.

Dabei wird im besonderen die Zumutung eines Mitternachtsgebetes, die uns heute beinahe in Schrecken versetzen möchte, durch eine andere Stelle dieses Regelbuches gut beleuchtet und als durchaus noch humaner Anspruch verständlich, durch die Bestimmung nämlich, die Vollmitglieder der Gemeinschaft sollten „gemeinsam ein Drittel der Nächte des Jahres durchwachen, um im Buche zu lesen, das Recht zu studieren und gemeinsam zu beten"[10]. Wir werden durch

jedoch) hier zunächst nicht gegeben sein. Vgl. jedoch die Hinweise in der Besprechung des Buches, unten 239.

[6] Clemens von Alexandria, Strom. VII, 7; Origenes, De or. c. 12, 2; Hippolyt, Trad. Apost. (Dix 62ff); Tertullian, Ad uxorem II, 5; Cyprian, De or. dom. c. 29. — Das private Gebet um Mitternacht wird auch in späterer Zeit noch erwähnt und gefordert: Ambrosius, In ps. 118 expos. VIII, 45; XIX, 32; Hieronymus, Ep. 107, 9, 3; Chrysostomus, In Act. Ap. hom. 26; Testamentum Domini II, 24 (Rahmani 145); Canones Hippolyti can. 25—27. — Stadlhuber 134ff; Dekkers 124f.

[7] K. Schubert, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feścha: ZkTh 74 (1952) 1—62.

[8] Nach P. de Vaux; vgl. Theol. Literaturzeitung 77 (1952) 277—280.

[9] Schubert 54. — Vgl. die Übersetzung von J. T. Milik, Manuale disciplinae (Verbum Domini 29 [1951] 129—158) 153: *Principio dominationis luminis et culminationis eius et cum colligitur in habitaculum sibi constitutum in initio vigiliarum tenebrarum. Quando aperit* (*Deus*) *thesaurum Suum et facit illud* (Milik

diese Bemerkung daran erinnert, daß wir als Nacht, von der ein Bruchteil dem Gebete und dem Studium zu widmen ist, die ganze Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, also im Durchschnitt die Hälfte der 24 Stunden rechnen müssen, so daß auch dem thorabeflissenen Mitglied jener Gemeinschaft acht Stunden Schlaf verblieben. Nacht ist einfach die Zeit, in der es dunkel ist. Wenn auch im Lande der Ölbäume die Öllampe zum selbstverständlichsten Hausrat gehörte[11], so war damit doch nur eine armselige Beleuchtung gegeben, bei der man wohl beten oder in einem Buche lesen, aber sonst nur die wenigsten Arbeiten verrichten konnte. Es ist schon ein besonderes Lob, wenn von der starken Frau gesagt wird, sie sei so emsig, daß ihre Lampe auch bei Nacht nicht erlischt (Spr 31, 18); und die getreuen Knechte, die der Herr zu jeder Stunde der Nacht mit brennenden Lampen antreffen soll (Lk 12, 35), stellen eben das Bild vollkommener Treue dar. Im allgemeinen wird man, wenn es dunkel wurde, sich eben schlafen gelegt haben. Dann war ein erstes Erwachen noch im Laufe der Nacht von selbst gegeben.

Wie für den Tageslauf, so scheint das Regelbuch anschließend eine Gebetsordnung mit Anfang, Mitte und Ende auch für den Monat angeben zu wollen: „Am Anfang der Festzeiten für die Tage des Monats, auch wenn sie ihren Höhepunkt erreicht haben und wenn sie einer in den anderen übergehen"[12]. Der Fromme will auch den Lobpreis darbringen „an den Anfängen der Jahre und zur Periode ihrer festgesetzten Zeiten..., in der Zeit der Ernte für den Sommer, in der Zeit des Säens, für die Zeit des Grünens, den Zeiten der Jahre entsprechend ihren Wochen..."[13]. Leider ist der Text sehr wenig klar.

Aber könnte in dieser Hervorhebung der Jahreszeiten, besonders wenn damit mehr gesagt sein sollte, als nur, daß der Fromme im ganzen Umkreis des Jahres Gott verherrlichen muß, nicht etwas wie ein Vorläufer des römischen Quatembers vorliegen? Daß der Quatember auf Überlieferungen aus dem Judentum zurückgeht, war eine seit Isidor im ganzen Mittelalter wiederholte und im Protestantismus vielfach erneuerte Annahme. Die Begründung dafür — einerseits die alttestamentliche Prägung der römischen Quatemberliturgie und die Tatsache, daß Leo der Große wenigstens den Herbstquatember bereits auf apostolische Überlieferung zurückführt, andererseits die ausdrückliche Bezeugung eines „Fastens des 4., des 5., des 7. und des 10. Monats" beim Propheten Zacharias (8, 19) — diese Begründung ist immerhin so stark, daß der Historiker der Qua-

---

vermutet: den Mond) *ascendere* (unsicheres Wort; G. Lambert [s. unten Anm. 13] den Text leicht korrigierend: qu'il tisse leur voile épais); *etiam in culminatione eius necnon cum colligitur ante lucem.* — Es folgt noch anschließend der Satz, den Schubert als Wiederholung des vorherigen Satzes bezeichnet: „Wenn die Leuchten von der heiligen Wohnstätte erstrahlen, und wenn sie zum Platze (seiner) Majestät wieder zurückkehren". (Milik: *Et cum apparent sidera ex domicilio sanctitatis necnon cum colliguntur in habitaculum gloriae.*) In allgemeineren Wendungen („wenn der Tag kommt und die Nacht...") wird dieselbe Gebetspflicht noch in den weiter folgenden Texten eingeschärft.

[10] Schubert 49.

[11] H. Lesêtre, Lampe: Dict. de la Bible IV, 54—61.

[12] Schubert 54.

[13] Schubert 55. — Verständlicher ist die Stelle in der Übersetzung von G. Lambert, Nouvelle Revue théol. 73 (1951) 972: (Er läßt mit den angeführten Worten einen neuen Satz beginnen, dessen Verbum am Ende folgt:) „Aux commencement des années et durant le cours de leurs fêtes, quand s'accomplit la loi qui les régit...: du temps de la moisson à la cueillette des fruits, du temps des semailles au temps de germination", von den Jahresfesten zu den Jahreswochen, alle Zeit ist es ihm ein Gesetz, die Herrlichkeit Gottes zu preisen. — Mit ähnlicher Hervorhebung von zweimal zwei Zeiten des Jahres auch Milik, a. a. O. 154: ...(*in*) *festo messis — in aestate, festo sementis — in periodo frugum novellarum*; (*in*) *festis annorum — in hebdomadis eorum*...

temberliturgie sich ihrer Beweiskraft nur mit dem fragwürdigen Hinweis auf die „scharfe Opposition gegen das Judentum" entzieht, die das junge Christentum beherrscht habe[14]. Der Text aus dem Regelbuch, ungefähr dem Zeitalter des beginnenden Christentums entstammend, ist jedenfalls derart, daß er, bei all seiner Unklarheit, das Zünglein der Waage nach der Seite des Ursprungs aus dem Judentum hin zu neigen imstande ist[15].

Das Regelbuch erwähnt auch an anderer Stelle Gebräuche, die an verwandtes Brauchtum in der alten Kirche erinnern[16]. Im besondern sind die Ähnlichkeiten überraschend, die hinsichtlich des Eintritts in die Gemeinschaft und hinsichtlich der rituell gehobenen Mahlzeiten zwischen dem Brauche der jüdischen Bruderschaft und dem der christlichen Gemeinde in der Darstellung des Hippolyt von Rom bestehen. Unsere Bruderschaft verlangt zwei Jahre als Bewährungsfrist[17], worauf eine Prüfung über die Würdigkeit des Kandidaten entscheidet. Auch die Essener verlangten, nach einem Jahr der Vorbereitung, während dessen man noch außerhalb der Gemeinschaft stand, weitere zwei Jahre[18], im ganzen also drei Jahre. Ebenso dauerte nach Hippolyt von Rom das Katechumenat drei Jahre, worauf eine Prüfung über die Zulassung zur Taufe entschied[19]. In der Gemeinschaft des Regelbuches darf der Kandidat während des ersten Jahres nicht „die Reinheit der Männer der Heiligkeit anrühren"[20], d. h. nicht am gemeinsamen Mahle teilnehmen[21]. Auch bei Hippolyt können sich die Katechumenen zwar zur Agape einfinden, aber sie erhalten nur exorzisiertes Brot und werden dann entlassen[22].

Auffällig enge Berührungen bestehen dann weiter hinsichtlich der Verhaltungsregeln der Mitglieder in der Versammlung. Das Regelbuch bestimmt: „Wenn unsere Gemeinschaft zum gemeinsamen Tische versammelt ist, so soll zuerst der Priester seine Hände danach ausstrecken, um zuerst das Brot zu segnen und den Fruchtsaft zu trinken"[23]. Nur einer darf sprechen und man soll nur sprechen, wenn man an die Reihe kommt oder wenn man gefragt wird. In jeder Versammlung gilt: nur „wenn jemand gefragt wird, soll er sprechen, wenn die Reihe an ihn kommt"[24].

---

[14] L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914, 2—10, bes. 8f.

[15] Falls man mit Schubert nur drei Zeiten des Jahres hervorgehoben sieht — „in der Zeit der Ernte für den Sommer" ohne dazwischen gesetztes Komma — könnte man sich auf die Nachricht im Liber Pontificalis (ed. Duchesne I, 141) von dem jährlich dreimaligen Sabbatfasten berufen, in der man vielfach eine erste Nachricht über den römischen Quatember erblickt.

[16] Für den liturgischen Bereich sind die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Kirche und Synagoge zusammengefaßt in einem Kapitel „Das Erbe der Synagoge" bei A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, 13—21. Weitere Einzelheiten bei A. Baumstark, Liturgie comparée, Chevetogne 1929 (s. im Register S. 271: rite synagogal).

[17] Schubert 49f.

[18] Josephus, Bell. Jud. II, 8, 7: nämlich nach einem ersten Jahre bis zur vollen Tisch- und Gütergemeinschaft noch ein weiteres Jahr. Vgl. den Kommentar von Schubert a. a. O. 28.

[19] Dix 28ff. Daß Hippolyt die Essener kennt, zwar hauptsächlich, aber nicht ausschließlich aus Josephus, zeigt seine Schilderung in den Philosophumena IX, 18—28.

[20] Kolumne V (Schubert 48). — Über gemeinsame Mahlzeiten der Essener spricht Josephus, Bell. Jud. II, 8, 7.

[21] So Schubert 28.

[22] Dix 45f. Vgl. die übereinstimmende Angabe aus den bisher bekannten Quellen bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV, 621; H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 206ff.

[23] Kolumne VI (Schubert 49).

[24] Kolumne VI (Schubert 49). Die Bestimmung ist nicht ausdrücklich auf die Mahlzeiten bezogen, sondern gilt allgemein für Versammlungen. Von den

Auch bei Hippolyt soll, wenn eine Agape stattfindet, der Bischof, oder in seiner Abwesenheit der Presbyter oder der Diakon, also in jedem Falle der Kleriker, der den Vorsitz führt, am Beginn der Mahlzeit das Brot segnen; jeder Teilnehmer nimmt davon ein Stück entgegen, „denn dieses ist *εὐλογία*, aber es ist nicht *εὐχαριστία* wie der Leib des Herrn." Dagegen wird auch hier das Getränk nicht von ihm gesegnet, sondern „jeder der Anwesenden soll selber einen Becher nehmen und danksagen"[25]. Während des Mahles soll man schweigen und auf das Wort des Bischofs hören; es soll nur sprechen, wen der Bischof dazu auffordert oder wen er fragt[26].

Daß hier nicht zufällige Ähnlichkeiten vorliegen, dürfte einleuchten. Dies umso mehr, wenn man die Beobachtungen hinzunimmt, die kürzlich bezüglich der Auswahl der Früchte für die Früchtesegnung gemacht wurden[27]. Die Früchte die in Hippolyts Schrift als zur Segnung geeignet angeführt werden, sind im wesentlichen dieselben, die gemäß Dt 8, 8 und Num 13, 24 von den Rabbinern des Talmud für die Darbringung der Erstlingsfrüchte und als Gegenstand des Tischsegens zugelassen werden. Es muß doch in der alten Kirche, bei aller Gegensätzlichkeit gegenüber dem ungläubigen Judentum, ein erhebliches Ausmaß von Überlieferungen aus den Kreisen jenes Judentums fortbestanden haben, das, wie die Essener, die Gesetzestreue mit echtem religiösem Ernst verband, und das so auch in größerer Anzahl den Weg zum Christentum gefunden haben wird. Daß in der Anfangszeit der Kirche rechtliche und religiöse Formen des Judentums weitergeführt werden[28], ist ohnehin beinahe selbstverständlich. Aber auch als schon die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes negativ beantwortet war (Apg 15, 10), brauchten von dieser Entscheidung nicht religiöse Formen betroffen zu werden, die nur ein konkreter Ausdruck gesunden religiösen Lebens waren.

Essenern berichtet Josephus, Bell. Jud. II, 8, 5, ausdrücklich, daß sie bei ihren Mahlzeiten schweigend bei Tisch sitzen und „einander der Reihe nach das Wort lassen", so daß die Stille im Hause den Vorübergehenden geradezu unheimlich vorkommt.

[25] Dix 45.

[26] Dix 47f. Der Text ist hier schlecht überliefert. Vgl. die Textwiedergabe bei B. Botte (Sources chrétiennes 11) 59, und die Übersicht bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[3], Tübingen 1924, 581f.

[27] J. Bauer, Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung: ZkTh 74 (1952) 71—75.

[28] E. Stauffer, Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht: Theol. Literaturzeitung 77 (1952) 201—206, in näherer Untersuchung von Apg 1, 15ff.

ZUM BEGRÄBNIS JESU

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

In der „Münchener Theologischen Zeitschrift" 1952[1] versucht Werner Bulst S. J. nachzuweisen, daß die Annahme der Echtheit des bekannten Turiner Tuches mit der Darstellung des toten Jesus vereinbar sei mit den evangelischen Berichten vom Begräbnis Jesu, indem er zwei Phasen nachweisen zu können meint, eine Art Vorbegräbnis und das definitive Begräbnis; im ersteren hätte dann das Turiner Tuch Platz. Er hebt freilich den für das Turiner Tuch so gewonnenen Vorteil selbst wieder auf, wenn er erst für das definitive Begräbnis die Verwendung von Aloë fordert, wogegen das Turiner Tuch nur für das Vorbegräbnis verwendet worden wäre. Es erübrigt sich des weiteren, auf seine Ausführungen einzugehen, nachdem Prof. Blinzler von Passau darauf in der gleichen Zeitschrift[2] geantwortet hat. Hier sollen nur einige Bemerkungen zum Begräbnis Jesu gemacht werden, die vielleicht auf den einen oder anderen Punkt der evangelischen Begräbnisberichte Licht werfen können.

a) *σινδών* und *ὀθόνια*. — Der erste Ausdruck ist an sich reine Materialbezeichnung ohne Rücksicht auf die Form, so wie Holz, Stein, Eisen. Es bezeichnet feines indisches, ägyptisches, tyrisches Gewebe[3], im Plural oft verschiedene Arten dieses Gewebes[4]. Daneben gibt es aber auch nicht wenige Stellen in der antiken Literatur, wo *σινδών* offensichtlich nicht bloße Materialbezeichnung ist, sondern in abgeleitetem Sinn ein Stück, Gewand, Tuch oder Segel, aus Sindon bezeichnet; dabei handelt es sich dann auch nicht mehr immer um feines Gewebe. Von dieser Art ist Mk 14, 51 „der nur eine Sindon auf dem bloßen Leib trug". Viele Exegeten haben aber nicht beachtet, daß *σινδών* gerade in den synoptischen Begräbnistexten in der primären Bedeutung als Materialbezeichnung verwendet wird. Wenn das Wort im gleichen Bericht ein zweitesmal begegnet wie in Mk 15, 46, steht natürlich der Artikel; Joseph von Arimathäa „hatte feines Gewebe gekauft (*σινδόνα*) und wickelte (Jesu) Leichnam in das Gewebe (*τῇ σινδόνι*)". Daß es dabei den Synoptikern nicht um die Form, sondern um eine Materialbezeichnung zu tun war, verrät ein Zusatz in Mt:

Mk 15, 46	*καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν*	— *τῇ σινδόνι*	—
Lk 23, 53	—	— *ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*	—
Mt 27, 59	—	— *ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*	*καθαρᾷ*.

καθαρός soll wohl bedeuten, daß es Sindon von ganz reiner, weißer Farbe war[5]. Die parallele Formulierung der Sätze macht es unmöglich, Mk anders als Mt und Lk zu interpretieren. Beidemal bezeichnet auch bei ihm *σινδών* das Material als solches. Wir erfahren also aus der Synopse nicht, welche Form das Material besessen hat, in das man Jesu Leichnam eingewickelt hat.

Johannes, der überhaupt weitestgehend von der Synopse unabhängig ist, bedient sich einer andern Terminologie. Joseph von Arimathäa und Nikodemus „nehmen den Leichnam Jesu *καὶ ἔδησαν αὐτο ὀθονίοις* (Jo 19, 40). *Ὀθόνιον* (und *ὀθόνη*, dessen Diminutivform es darstellt) ist nach Sinn und Verwendung weithin zu *σινδών* parallel[6]. Dem Wort *ὀθόνιον* ist eigen, daß es nicht selten

[1] „Untersuchungen zum Begräbnis Christi": 3 (1952) 244—255.

[2] „Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis": Münchener Theol. Zeitschr. 3 (1952) 403—414.

[3] Herodot 1, 200; 2, 86; 2, 95; Diog. Laert. 6, 5 (90); Flav. Jos., Ant. III 7, 2; Schol. zu Sophocles, Antig. 1222. — Für den Gebrauch in den Papyri verzeichnet Preisigke nur „Leinen, Leinwand". Martial (Epigr. 4, 19) bezeugt, daß *σινδών* als Materialbezeichnung sogar ins Lateinische eingedrungen ist.

[4] Strabo 15, 1, 20; 15, 1, 71.

[5] Vgl. P. Joüon S. J., Rech. de Science rel. 24 (1934) 93—95.

[6] *Ὀθόνη* ist nach Suidas und Photius feine Leinwand, aber auch anderes

Binden bedeutet, besonders wenn es im Plural gebraucht wird[7], seltener so im Singular[8]. Das ist die einzig mögliche Bedeutung in Jo 19, 40; denn hier handelt es sich um das Umwickeln eines Leichnams, wie es Ägypter und Juden gleicherweise kannten, sofern es sich um ein vornehmes Begräbnis handelte. Auch Jesus wurde gleich bei seiner Abnahme vom Kreuz so behandelt, „wie es bei den Juden Sitte ist zu bestatten" (Jo 19, 40). Somit drückt *ὀθόνια* eher die Form als die Materialbeschaffenheit des Gewebes aus; der Johannesbericht läßt im Leser unwillkürlich das Bild aufsteigen, wie der heilige Leichnam Glied für Glied von den Binden umwickelt wurde. Es ist leicht einzusehen, daß *σινδών*, welches das Material, *ὀθόνια*, das mehr die Form bezeichnet, sich trefflich ergänzen, in keiner Weise einander stören oder gar widersprechen, als gälten sie verschiedenen Dingen; sie bezeichnen ein und dasselbe.

b) Die Eile des Begräbnisses. — In Mk 15, 42 steht: *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης*. Dieses *ἤδη* ist das einzige Wort im synoptischen Bericht, das irgendwie auf die Kürze der Zeit hinweist. Ohne Frage jedoch war viel in relativ sehr kurzer Zeit zu tun. Jesus starb um die 9. Stunde, 3 Uhr nachmittags, und beim Sabbatbeginn um 6 Uhr abends mußte nicht nur das Begräbnis vollendet, sondern auch alles an Werkzeugen, oder was man sonst zu tragen hatte, in die eigene Behausung in der Stadt zurückgebracht sein. Einige uns überlieferte Umstände dieser denkwürdigen Stunden erlauben uns, auf dem Weg über Schlußfolgerungen den Vorgang bei der Bestattung etwas genauer zu zeichnen. Damit wird sich ergeben, in welchem Ausmaß man sich beeilen mußte. Zunächst fällt auf, daß Pilatus die Kunde vom Verscheiden Jesu von Joseph von Arimathäa erfährt, ehe ihm der über die Kreuzigung und Bewachung gestellte Offizier Rapport erstattet. Daraus ist mehreres zu entnehmen. Josephus hat sich auf dem laufenden erhalten, wohl nicht so, daß er selbst beim Kreuz oder in dessen Sichtweite weilte, als vielmehr, indem er einen seiner Leute beauftragt hatte, ihm alles Wichtige zu melden. Jesu Tod wird ihm genau so überraschend gekommen sein wie dem Prokurator; auch er hatte annehmen müssen, daß der Tod später und anders eintreten werde. Sobald er wußte, daß Jesus ans Kreuz geschlagen war, wußte er auch, daß er lebend die Richtstätte nicht mehr verlassen werde, es sei denn mit zerschmetterten Gliedern (vgl. Jo 19, 31f), um noch vor Anbruch des Sabbats umgebracht zu werden, an der Stätte selbst oder am Ort der gemeinsamen Verbrechergrube. Daß Joseph die Vorgänge auf Kalvaria beobachten ließ, verrät, daß er bereits einen Plan inbetreff des Begräbnisses Jesu gefaßt hatte: Jesus sollte nicht in die Verbrechergrube gelegt werden, sondern ein ehrenvolles Leichenbegräbnis in Josephs eigenem Felsengrab erhalten. Dazu war nötig, daß Pilatus ihm die Leiche Jesu auslieferte. Joseph hatte sich bereits vorgenommen, zu diesem Zweck bei Pilatus vorzusprechen. Daher war er inner-

---

Gewebe, so daß eigens hervorgehoben wird, wenn es besonders dünn ist, z. B. Homer, Ilias 3, 141; 18, 595; Lukian, Dial. Meretric. V (Reitz II, S. 292). Dementsprechend bezeichnet es sehr häufig bei Lukian die Segel oder sonst irgend ein Tuchstück, wo Leinwand kaum am Platze ist; vgl. Lukian, Conviv. 36 (Reitz III S. 443); Asinus 42 (Reitz II S. 612); Plutarch, Numa 10 (Doenner 1, 79).

[7] So bei Hippocrates, vgl. Passow; in Papyri, vgl. Preisigke, Wörterb. d. griech. Urkunden s. v.; bei Aristophanes, Acharnaner 1176.

[8] Theophrast, Hist. plant. VII 3, 4—5 (Wimmer 113, Z. 41 u. 45) — Daneben bezeichnet es auch Kleider und Mäntel (Papyri, bei Preisigke) oder sonst irgend ein Tuch (vgl. Plutarch, Mor. 976 B, Dübner I 1194 Z. 31), ohne daß man jeweils an feines Gewebe oder auch nur an ein Gewebe aus Leinwand denken müßte. Man darf sagen, daß *ὀθόνιον* und *ὀθόνη* häufiger als *σινδών* gebraucht wurden, um ein Tuchstück nach seiner Form oder Verwendung zu bezeichnen ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn dieser Worte als Materialbezeichnungen.

lich gerüstet, als er die Todeskunde viel früher als erwartet erhielt. Ohne Verzug begab er sich zum Landpfleger „und erbat sich (von ihm) den Leichnam Jesu" (Mk 15, 43).

Damit ist gegeben, daß er für die Vorbereitung des Begräbnisses tatsächlich drei Stunden, von der 6. bis zur 9. (12 Uhr bis 3 Uhr), zur Verfügung hatte und sie ausgenützt haben muß. Den Beweis für letzteres liefert ein merkwürdiges Ineinandergreifen dessen, was er selbst und was Nikodemus zum Begräbnis herbeischafften. Von Joseph berichten die Synoptiker, daß er Sindon erster Qualität brachte, von Nikodemus lernen wir aus Jo, daß er hundert Pfund Spezereien bestellte. Diese Angaben ergänzen sich trefflich. Ihre Zuverlässigkeit ist deshalb über jeden Zweifel erhaben, weil sie von verschiedenen Quellen ohne gegenseitige Bezugnahme berichtet werden. Das Ineinandergreifen der von beiden Männern beschafften Materialien läßt sich nur so erklären, daß sie nach einem vorgefaßten, gemeinsam besprochenen Plane vorgegangen waren. Die Initiative lag sicher bei Joseph von Arimathäa, der ja mit der Bereitstellung seiner eigenen Grabstätte den Löwenanteil leistete. Dieses Grab, die feine Leinwand und die Menge Spezereien beweisen, daß sie Jesus ein Begräbnis sichern wollten, wie es sich für hochgestellte Persönlichkeiten nach dem Brauch der Zeit schickte. Und zwar hatten sie mit einer kürzeren Zeitspanne für dessen Ausführung gerechnet, als sie dann tatsächlich zur Verfügung hatten. Wir können auch ohne weiteres voraussetzen, daß die Dienerschaft des Joseph nicht müßig blieb während der Zeit, welche zwischen der Demarche bei Pilatus und dem Rapport des Offiziers der Kreuzeswache verstrich. Mußten sie sich bei ihrem Werk auch beeilen, so war doch Eilfertigkeit und die Abkürzung des üblichen Verfahrens nun um so sicherer ausgeschlossen.

Der Kürze der Zeit vermochten die beiden, Joseph und Nikodemus, noch etwas anderes entgegenzustellen, um sie zu überwinden — ihre Diener oder Sklaven. Davon steht im Text der Evangelien freilich kein Wort. Aber es ist ebenso unvorstellbar, daß der vornehme Ratsherr Joseph auf die Leiter gestiegen ist, um die Nägel der Hände Jesu zu lösen, wie daß sich Nikodemus mit seinen 100 (römischen) Pfund Spezereien, etwa 33 kg, müde geschleppt hat. Die Sklaverei (in milder Form) war damals im Judentum gang und gäbe, die beiden waren vornehme Herren mit beträchtlichem Vermögen, und beide werden als orthodoxe Juden vermieden haben, den Toten zu berühren. Denn sie besaßen noch nicht unsere religiösen Erkenntnisse und Empfindungen, und wollten natürlich zur normalen Zeit das Paschamahl essen, was in Unreinheit aus der Berührung mit einem Toten nicht möglich war. Daher die Notwendigkeit, daß wir ihren Sklaven bei der Beerdigung Jesu einen Platz anweisen. Daß viele Hände ein vorbedachtes und vorbereitetes Werk in kurzer Zeit zu bewältigen vermögen, bedarf kaum der Erwähnung. Nichts hindert anzunehmen, daß Jesu Leichnam nach der Abnahme vom Kreuze de more gewaschen und mit den Spezereien in die Binden eingebunden worden ist, und daß die Männer, die etwas zu tragen hatten, vor Anbruch des Sabbats vorschriftsmäßig nach Hause zurückgekehrt sind.

c) Die fehlenden Öle. — Die 100 Pfund Spezereien des Nikodemus waren „ein Gemisch aus Myrrhe und Aloë" (Jo 19, 39). Beides waren Trockensubstanzen, die Myrrhe ein Harz[9], die Aloë eine Holzart[10], beides wahrscheinlich fein zerrieben[11]. Beide sollten der Verbreitung guter Gerüche um den Leichnam

[9] Zur Myrrhe vgl. Reinhold Sigismund, Die Aromata in ihrer Bedeutung für Religion, Sitten, Gebräuche, Handel und Geographie des Alterthums bis zu den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, Leipzig 1884, S. 12.

[10] Lignum Aloës oder Lignum Agallochi verum bezeichnete „verschiedene wohlriechende Hölzer". Vor allem war die Aquilaria Agallocha im Orient in höchstem Ansehen. Sigismund 39.

[11] Die Aloë kann nur die Aquilaria agallocha gewesen sein, denn sie allein

dienen. Jesu Leichnam sollte in einem Felsengrab beigesetzt werden, zu welchem die Luft stets Zutritt hatte, auch wenn der Verschlußstein vorgerollt war, denn seine Fugen wurden nicht verdichtet. Nach der Sitte würden dann die Freunde und Bekannten Jesu während dreier Tage in der Vorhalle des Grabes die Totenklage singen. Geschah das über einem Toten, den man in der Erde bestattet hatte, so bot dies keine Schwierigkeit. Dagegen mußte der Aufenthalt in der Nähe des Felsengrabes umso schwieriger werden, je mehr sich die Verwesung des Leichnams bemächtigte. Lazarus hatte ein ähnliches Begräbnis erhalten, ohne Zweifel mit einer Menge von Duftstoffen rund um seine Leiche; am vierten Tag hielt es Martha für unmöglich, wegen der Verwesungsdünste das Grab nochmals zu öffnen.

Dem gleichen Zweck, Wohlgeruch zu verbreiten, dienten auch die Öle. Die Juden kannten zum Unterschied von den Ägyptern das Einbalsamieren nicht. Das beweisen unter anderem die Ossuarien, wie man sie in großer Zahl aus Gräberfunden in den Museen von Jerusalem sieht[12]. Es sind etwas über $^1/_2$ m lange sargartig aus weichem Kalkstein geschnittene Kästchen, in welche etwa ein Jahr nach dem Begräbnis die in einem Felsengrab dann allein noch übriggebliebenen Gebeine übertragen und in ihnen aufs neue beigesetzt wurden[13]. Oft stehen mehrere Namen auf einem Ossuar. Dieser Brauch hatte zum Zweck, das kostspielige Felsengrab neuer Benutzung zugänglich zu machen. Einbalsamierung und Mumifizierung fand also nicht statt. Gerade die Verwendung der Dufthölzer als Trockenstoffe und der Öle in leichtflüssigem Zustand (darüber unten) zeigen, daß die Juden bei deren Verwendung in keiner Weise beabsichtigten, die Verwesung hintanzuhalten.

Warum werden unter den Duftstoffen, die Nikodemus brachte, keine Öle genannt? warum statt dessen eine so erstaunliche Quantität Duftpuder? Die Antwort kann nicht wohl sein, daß der evangelische Bericht nicht alles aufzählen wollte; für das Gemisch von Myrrhe und Aloë wird sogar das ungefähre Gewicht angegeben. Vielmehr wird man den Bericht so zu verstehen haben, daß Nikodemus tatsächlich keine Duftöle heranbrachte, dafür aber eine umso größere Menge von Trockensubstanzen, um so den Ausfall an Ölen auszugleichen. Er muß diesen Ausfall ebenso empfunden haben wie alle Anwesenden, denn es galt als stehende Sitte, die Toten mit Duftölen zu umgeben (vgl. Mk 14, 8). Diese Sachlage wird den entfernteren Anstoß für die Frauen gebildet haben, daß sie nachher Salböle zum Grab brachten.

Das Fehlen der Öle kann nicht dem Nikodemus zur Last gelegt werden. Denn einerseits war ihm bekannt, daß Öle erfordert waren zum Herrichten einer Leiche bei einem sozial gehobenen Stand des Verstorbenen, andrerseits hatte er keine Auslagen gescheut beim Ankauf von dem Gemisch trockener Duftstoffe. Der Grund des Fehlens lag also außer ihm und wird in den Zeitumständen zu suchen sein. Die Stadt war damals übervoll von Pilgern und man stand am Vorabend eines der höchsten Festtage des Jahres. Da war es bei der Vorliebe der Orientalen für Wohlgerüche — und sie waren umso notwendiger, je mehr Menschen beisammen wohnten — leicht verständlich, daß die Bazare an Duftölen ausverkauft waren und Nikodemus selbst um gutes Geld keine mehr erstehen konnte.

---

diente dem gewollten Zweck, als Duftstoff zu wirken. Die Aloë medicinalis reizt in zerriebenem Zustand den Riechenden zum Niesen und hat einen herbharzigen Geruch, der nicht stark ist, sie werde denn verbrannt, was im vorliegenden Fall außer Ansatz bleiben muß. Sie ist vorzugsweise als ein Purgativum in Verwendung und heißt daher auch Aloë purgativa. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Nikodemus solchen Stoff zum Begräbnis gebracht habe. Es ist auch nicht überliefert, daß die Aloë etwa zum Mumifizieren verwendet worden wäre. Darüber siehe unten.

[12] Persönlicher Augenschein im Frühjahr 1928.

[13] Vgl. S. Krauss, Talmud. Archäologie II 78f.

d) „Wer wird uns den Stein wegwälzen?" (Mk 16, 3). — Man fragt sich unwillkürlich, wieso denn die Frauen so kopflos sein konnten, zum Grabe aufzubrechen, da sie doch gesehen hatten, wie man den Stein vorrollte (vgl. Mk 15, 47; Mt 27, 61; Lk 23, 55). Wir können indessen die guten Frauen weitgehend von diesem Vorwurf entlasten, wenn es uns gelingt, die Hintergründe ihres Tuns klarzulegen. Das Fehlen des Öles beim Begräbnis allein reichte wohl noch nicht hin, in ihnen den Plan hervorzurufen, am Morgen des ersten Tages der Sabbatwoche den Leichnam Jesu mit Öl zu begießen[14]. Dagegen wird ihr Tun verständlich, wenn wir voraussetzen dürfen, Nikodemus habe nicht nur erklärt, warum er kein Öl gebracht habe, sondern auch die Absicht ausgesprochen, diesen Mangel bei der ersten Gelegenheit, eben an jenem Morgen, gutzumachen. Damit war die Voraussetzung dafür gegeben, daß sich in ihnen der Wunsch regte, etwas in gleicher Richtung beizusteuern. Sie hatten die ganze Zeit beim Kreuz ihres Meisters ausgeharrt und keine Gelegenheit gefunden, ihm durch Gaben das Begräbnis zu verschönern. Die Worte des Nikodemus, die wir der historischen Wahrscheinlichkeit entsprechend voraussetzen, zeigte ihnen einen Weg, dem Drang ihres Frauenherzens zu entsprechen. So kam es zu ihrem Plan und zu den Schritten zu dessen Verwirklichung.

Während des Sabbats mußten sie ruhen. Lk 23, 56 sagt: „Als sie zurückgekehrt waren, verschafften sie sich (*ἡτοίμασαν*) Spezereien (*ἀρώματα*, Duftstoffe) und Salböle (*μύρα*); jedoch beobachteten sie der Vorschrift gemäß die Sabbatruhe". Darnach könnte man meinen, sie hätten noch vor dem Sabbat, also vor 6 Uhr abends unmittelbar nach dem Begräbnis, ihre Einkäufe gemacht. Das ist aber angesichts der Redeweise von Mt 27, 61 („Sie saßen gegenüber dem Grabe") und Mk 15, 47 („Sie schauten [auf die Stätte], wo er niedergelegt worden war"; vgl. Lk 23, 55) nicht wahrscheinlich. Diese Worte scheinen zu besagen, daß sie, so lange es ging, die Totenklage sangen und als letzte vom Grab weggingen. Da das Grab innerhalb der Sabbatgrenze lag, hatte es keine Schwierigkeit, wenn sie erst nach Sabbatanbruch in die Stadt zurückkehrten. Ferner werden wir unter dem *μύρα* nicht fertige Salböle zu verstehen haben, sondern Öle, aus dem sich solche herstellen ließen. Dazu bedurfte es der Aromata. Angesichts der großen Menge, die Nikodemus bereits mit dem Leichnam Jesu ins Grab gegeben hatte, konnte es kaum die Absicht der Frauen sein, noch mehr solcher Trockensubstanzen zu spenden. Wir werden daher die Lk-Stelle, welche die beiden darin enthaltenen Angaben durch keine Zeitpartikel zueinander in ein bestimmtes Verhältnis setzt, im Sinn des präziseren Wortes in Mk 16, 1 zu verstehen haben: „Nach Ablauf des Sabbats kauften (sie) sich *ἀρώματα*, um ihn dann zu salben", d. h. sie machten ihre Einkäufe noch am Samstag Abend, nachdem um 6 Uhr der Sabbat zu Ende gegangen war. Es waren jene Dinge, welche für die Zubereitung von Duftölen nötig waren. Diese Öle werden sie während der Nacht zubereitet haben. Die Arbeit bestand im wesentlichen im Kochen und Mischen. „Man mischte bei der Salbenbereitung die Öle mit den Aromaten und erhitzte sie zusammen"[15]. Natürlich gab es auch kompliziertere Verfahren, die aber wegen der Umstände hier nicht in Betracht kamen. Die hier erwähnten Schrifttexte fügen sich somit gut ein in die oben gemachte Voraussetzung, daß bei den Salbenhändlern, die zugleich auch die Salben er-

[14] Die Salböle waren nicht so dick wie unsere Salben, sondern leichtflüssig. Vgl. Sigismund 68—71. Darum ist *ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν* (Mk 16, 1) nicht notwendig zu verstehen von einer physischen Berührung des Leichnams Jesu mit den Händen. Alle Welt nennt ja auch das Ausgießen der kostbaren Salbe über das Haupt Jesu, womit ihn des Lazarus Schwester Maria ehrte (Mt 26, 7), eine Salbung.

[15] Sigismund 76.

zeugten, nach dem Vorsabbat keine Salböle mehr zu haben waren; der Sabbat verpflichtete ja auch sie zur Arbeitsruhe[16].

Fest in ihrem Vorsatz und ermüdet von der Arbeit, die wohl die ganze Nacht oder den größten Teil der Nacht beansprucht hatte, machten sie sich am Morgen nach dem Sabbat auf den Weg. Es ist begreiflich, daß sie jetzt erst ihre Gedanken wieder auf Nikodemus richteten. Hatten sie so viel Mühe mit einer relativ geringen Menge von Duftöl gehabt, um wieviel größer mußte die Arbeit sein, die für die Menge zu leisten war, welche man von diesem Ratsherrn (Jo 3, 1) zu erwarten hatte, mochte er sie nun zuhause von seinem Gesinde vornehmen lassen oder durch eigens bezahlte Arbeit bei den Salbenhändlern. Er konnte unmöglich schon fertig sein und seiner geäußerten Absicht entsprechend so früh beim Grab eintreffen. Daher erst jetzt die sorgenvolle Frage: Wer wird uns nun eigentlich den Rollstein vom Grab entfernen? So gesehen kann diese Frage nicht mehr gegen die Intelligenz der frommen Frauen ausgespielt werden.

Unterdessen hatten sich aber Dinge ereignet, von denen die Frauen offenbar nichts wußten. Die Oberpriester hatten das Grab versiegelt und von Pilatus eine Militärwache erhalten. Diese sollte die Unverletztheit der Siegel garantieren. Das Siegeln war ganz offensichtlich die Hauptsache: *οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας* (Mt 27, 66). Und das ist begreiflich; den Synedristen lag mehr an den Siegeln, die man nicht bestechen konnte, als an den Wachen, die sie nachher selber bestachen (Mt 28, 15). Hätten die Frauen um diese Dinge gewußt, so hätten orientalischer Anstand und Furcht sie verhindert, zum Grabe aufzubrechen, zumal ohne Männerbegleitung. Anders war die Lage des Nikodemus. Als Ratsherr hatte er Verbindungen genug, die ihm wenigstens inoffiziell vom Geschehenen Kunde gaben. Sobald er davon erfuhr, war für ihn die Angelegenheit erledigt; jede Annäherung an die Grabstätte verbot sich aus den elementarsten Gründen der Klugheit. Es war ihm unmöglich geworden nachzuholen, was er unverschuldet unterlassen hatte; schließlich waren ja die wesentlichen Bedingungen eines ehrenvollen Begräbnisses Jesu erfüllt worden. Was dann geschah, enthob alle Beteiligten der natürlichen Folgen ihrer Absichten und Schritte. — Jedenfalls liegt hinter den hier besprochenen und gedeuteten Angaben der Evangelien eine Bestätigung dafür, daß die Grabesruhe Jesu nicht gestört worden ist.

[16] Zur Salbölbereitung vgl. auch Hugo Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei den Griechen und Römern I², Leipzig 1912 S. 360f; dazu die Abbildung aus dem Haus der Vettier in Pompeji S. 364.

REZENSIONEN

Joseph Blinzler, Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft. 8° (56 S. Ettal 1952, Buch-Kunst-Verlag, M. 4,80.

Die zur Andacht stimmende Abbildung Christi auf dem bekannten Turiner Linnentuch führt enthusiastisch Veranlagte immer wieder dazu, in dem Tuch die wirkliche Grabhülle des gekreuzigten Erlösers zu sehen. Manche von ihnen bemühen sich, dafür den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen. Die erste Welle dieser Versuche erging über Europa zu Anfang unseres Jahrhunderts, eine zweite nehmen wir wahr in den letztverflossenen Jahren und in der Gegenwart. Drei Wissensgebiete kommen dabei besonders in Betracht, das geschichtliche, das exegetische und das medizinisch-naturwissenschaftliche. Das letztere ist natürlich außerstande, aus sich allein einen Echtheitsbeweis zu liefern, indes die ersten beiden jedes in seiner Weise längst den Beweis der Unechtheit erbracht haben. Es ist sehr zu begrüßen, daß in Bl. wieder einmal ein Exeget das Streitobjekt beleuchtet, denn die mit starker Propaganda arbeitenden Verfechter der Echtheit bemühen sich wenig darum, den exegetischen Standpunkt ihren Lesern klarzustellen. Bl. macht dagegen den Leser in vorbildlicher Klarheit in einer knappen, aber reich dokumentierten Abhandlung mit den wichtigsten Argumenten dafür und dagegen bekannt, denen er sein wohlerwogenes Urteil beifügt.

Angesichts des Propagandahaften, das die Schriften der Verteidiger im allgemeinen charakterisiert, überschreibt Bl. das erste Kapitel: „Das faszinierende Antlitz. Grundsätzliches zum üblichen Beweisverfahren". Seine Zitate zeigen, daß fast beim ganzen Chorus der Wunsch der Vater des Gedankens ist und der Sinneseindruck zum überstürzten Urteil führt. Es ist ganz so, wie Bl. es beschreibt. So hat vor nicht langer Zeit jemand dem Rezensenten versichert: „Je länger ich die Abbildungen des Grabtuchs betrachte, umso mehr bin ich überzeugt von seiner Echtheit". Dementsprechend werden dann Gründe gesucht oder souverän mißachtet. Wer die Frage der Echtheit des Turiner Tuches behandeln will, muß sich darüber klar sein, daß persönliches Empfinden vor objektiven Gründen zurücktreten muß, und daß der Katholik nichts verliert, wenn diese, wie bei den anderen Leidensreliquien Christi, zu einem negativen Resultat führen.

Im zweiten Abschnitt zeigt Bl. in kurzen Zügen die Geschichte des Turiner Tuches, wie sie die archivalischen Forschungen von Ulysse Chevalier und anderen Forschern herausgestellt haben. Dieser historische Teil ist bei Bl. etwas knapp ausgefallen, doch findet er wesentliche Ergänzungen in den im Anhang im Wortlaut beigefügten wichtigeren Texten, auf die besonders hingewiesen sei. Übrigens sind die Funde und Ergebnisse Chevaliers derart überzeugend, daß ihnen bis zum heutigen Tag kein Historiker von Rang seine Zustimmung versagt hat. Bl. hätte die Liste hervorragender Geschichtsforscher, die sich zustimmend geäußert haben, leicht verdoppeln können[1]. Man beruft sich freilich neuerdings auch auf Pius XI., der sich bei mehreren Gelegenheiten in privatem Gespräch, also als Privatmann, für die Echtheit des Turiner Tuches ausgesprochen hat. Es ist aber zu beachten, daß er, in Oberitalien geboren, und wohl von Jugend auf für es eingenommen war. Ferner ist es undenkbar, daß er auf gestellte Fragen negativ antworten konnte; kein Papst wird durch negative Bemerkungen eine an sich harmlose Andacht des Volkes wie die zum Turiner Tuch stören, und Pius XI. zumal durfte das damals herrschende Haus Savoyen, das in dem Tuch sein Palladium sah, nicht kränken.

Leider handelt der Verf. über die angebliche Geschichte vor 1352–55, ihrer erwiesenen Entstehungszeit, nur in den Anmerkungen. Das erste christliche Jahrhundert hat Reliquienverehrung in unserm Sinn überhaupt nicht gekannt. Wenn die Christen des zweiten Jahrhunderts sich der Überreste der Märtyrer

[1] Vgl. H. Thurston S. J., Relics, Authentic and Spurious, III. The Holy Shroud of Turin: The Month 156 (1930) 52.

versicherten, eines Polykarp, der Lyoner Martyrer, so lag darin so wenig Reliquienverehrung im späteren und modernen Sinn als in der Handlungsweise des Joseph von Arimathäa und des Nikodemus, als sie Jesus bestatteten. Sie folgten dabei einfach dem, was jeder Jude in analogen Fällen als seine Pflicht betrachtete. Solange es nur eine Judenchristengemeinde gab, darf überhaupt als ausgeschlossen gelten, daß jemand die Grabhülle oder irgendwelche andere Gegenstände bei sich aufbewahrte, die den Leichnam Jesu berührt hatten; denn alles das galt als unrein und verunreinigend, auch wenn der Tote Jesus selber war[2]. Das erste Glied der Traditionskette, an die sich die Glieder des historischen Beweises zugunsten der Echtheit des Turiner Tuches anreihen müßten, ist also eitel Fiktion. Es ist darum weiter auch gar nicht verwunderlich, daß man zwar auf dem anti-ikonoklastischen II. Konzil v. Nicäa (787 n. Chr.) das angebliche Christusbild Abgars und andere erwähnte, aber mit keinem Wort ein dem Turiner irgendwie ähnliches, obschon es doch nach den Verteidigern im nahen Konstantinopel aufbewahrt worden wäre.

Den dritten Abschnitt widmet Bl. dem „Indizienbeweis vom Objekt her". Es wäre hier vielleicht gut gewesen, wenn klar herausgestellt worden wäre, daß vom Objekt her kein schlüssiger Weg bis hin zu Jesus führt. Wir können nicht Porträt mit Porträt, Blut mit Blut vergleichen (wenn am Turiner Tuch überhaupt Blut zu finden ist). Bl. bespricht zuerst die Evaporationstheorie Vignons, derzufolge die Zeichnung auf dem Turiner Tuch das Produkt des Niederschlags von Ammoniak, Öl und Aloë wäre. Bl. zeigt mit den angeführten Gegengründen, daß Vignons Hypothese unmöglich ist. Er hätte hinzufügen können, daß Vignon annimmt, Jesu Leib sei allmählich in Verwesung übergegangen, um das für seine Hypothese notwendige Ammoniak zu liefern — eine sehr merkwürdige Ansicht, wenn man sie vergleicht mit der Väterlehre von der *caro vivifica Christi*. Ferner, daß Vignon voraussetzt, die Zeichnung auf dem Tuch sei von Anfang an von ein und derselben Farbe gewesen, nur in verschiedenen Stärken. Demgegenüber schrieb Jo. Jac. Chifflet, De Linteis sepulchralibus Christi Servatoris Crisis historica (Antwerpen 1624) S. 198: *Taurinensis imago, fere ubique purpureo atroque (colore) constat, nec aliud paene quidquam nisi vulnus habet: quamvis etiam lineamenta totius corporis distincte satis adumbrat, ita ut corporis totius externae speciei ex flavo diluto atque albescente delineatae, stigmata vulnerum omnium appicta videantur.* Thurston[3] zitiert hiefür auch Mallonius, A Palaeoti Stigmata (Venedig 1606) S. 5: *Cum autem sacratissimae Christi plagae proprio Christi sanguine in sindone dicuntur impressae, addendum puto, quod non solum et sacratissimae plagae et flagella sanguine cernuntur impressa, sed etiam reliquae Christi corporis partes quae sanguine aspersae non sunt, propriam tamen in sindone sui effigiem reliquerunt. Quare sacra sindon et sanguine et toto etiam Christi corpore impressa fuit. Hoc apertissime ex sacrae sindonis inspectione dignoscitur, in qua praeter sanguineas tincturas alia tamen tinctura conspicitur, quae sanguineas maculas non redolet eaque ex carne Christi facta est.* Die Frage, wie sich mittelalterliche Farben unter Hitze (Sonnenbestrahlung) und Nässe verhalten, wäre eine Aufgabe der naturwissenschaftlichen Untersuchung, die für ein volles Verständnis des Turiner Tuches notwendig wäre[4]. — In diesem Kapitel, wenn nicht im ersten, wäre der geeignete Platz gewesen, die Wissenschaftlichkeit von Dr. Barbet zu beleuchten, der in der Einleitung zu seinem Buch über „Les Cinq Plaies du Christ"[5] schreibt: „Bien entendu, une preuve rigoureusement scientifique que ces taches (welche die fünf Wunden hinterlassen haben sollen) sont de sang, exigerait — si l'on le permettrait — des examens physiques ou chimiques: par example la recherche au spectroscope des raies de l'hémoglobine ou de ses derivés. Mais comme il est prouvé (?), que les autres images ne sont pas de mains d'homme, que ce linceul a contenu un cadavre, ces traces des plaies peuvent-elles être colorées par autre chose que du sang?" Das genügt Barbet als Grundlage für ein wissenschaftlich sein wollendes Werk.

[2] Vgl. Joh. Michl, Theol. u. Glaube 42 (1952) 40.
[3] The Holy Shroud as a Scientific Problem: The Month 101 (1903) 172f.
[4] Brand i. J. 1532: Chifflet S. 124f; direkte Sonnenbestrahlung: Solaro bei Thurston a. a. O. 169.
[5] Paris 1937, S. 36.

Nachdem Bl. noch die Hauptpunkte der Interpretation der Turiner Darstellung, die Haltung der Hände, die Nägelmale an den Handgelenken usw. beleuchtet hat, schließt er das Kapitel mit dem nur zu berechtigten Wunsch, der übrigens in beiden Lagern lebendig ist, es möchte endlich einmal durch exakte moderne Untersuchungen festgestellt werden, um was für Materien es sich bei dem verehrten Tuch handelt. Das Mindeste wäre, daß beide Seiten des Tuches photographiert würden, was noch nie geschehen ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nur die Furcht vor unliebsamen Entdeckungen bisher jede genaue Untersuchung verhindert hat.

Ausführlicher behandelt Bl. dann den „biblischen Befund", worin ihm P. H. Braun O. P.[6] gründlich vorgearbeitet hat. Die Echtheitshypothese zerschellt am Bericht des Johannesevangeliums, der nicht nur von einer Mehrzahl von Tüchern spricht, die Petrus und Johannes nach der Auferstehung Jesu in der Grabkammer vorfanden, die *ὀθόνια* (plur.) und das *σουδάριον*, also mindestens drei Stück, sondern auch beschreibt, wie Jesu Leichnam von allem Anfang an mit den Binden umwickelt wurde[7]. Wenn die Exegese nicht ihre Grundprinzipien verleugnen soll, muß sie feststellen, daß der Schrifttext mit der Echtheit des Turiner Tuches absolut unvereinbar ist.

Bl. schließt seine Ausführungen mit einem Kapitel: „Die vermutlichen Entstehungsverhältnisse und Endurteil". Er beschreibt hier in dankenswerter Weise das Experiment von Clément, das er mit zwei Photographien belegt (leider hat der Setzer die Beschriftung verwechselt). Clément († 1939) war Mitglied der Société nationale des Beaux-Arts und als Restaurator alter Wandgemälde ein vorzüglicher Kenner mittelalterlicher Malerei. Sein kunstgeschichtliches Urteil über das Christusbild auf dem Turiner Tuch lautet: ein leicht stilisierter Christus aus dem 13. oder 14. Jh.[8]. Er stellte sein geschultes Auge förmlich unter Beweis, als er für sein Experiment die Büste des Malers Géricault auswählte. Nachdem er ihr mit Baumwolle langes Haar, Bart und Schnurrbart hinzugefügt und die Büste mit in Wasser gelöster Aloë bestrichen hatte, „legte er das weiße Linnen über beide Seiten der Figur, drückte es mit den Händen behutsam gegen die hervorspringenden Partien der Plastik und erzeugte so von diesen auf dem Tuch einen braunen Abdruck, während die nichterhabenen Partien weiß blieben. Da die Flüssigkeit von dem starkfädigen Gewebe ungleichmäßig aufgesogen wurde, bekamen die Bilder die auf dem Turiner Tuch festzustellenden fließenden Umrisse" (Bl., S. 29). Diese Abdrücke zeigen in der Tat eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Antlitz Christi von Turin — ein Beweis, daß dieses durchaus nicht außerhalb des Bereiches dessen liegt, was menschliche Tätigkeit zustande bringen kann. Hierbei ist immer noch zu beachten, daß die Einfarbigkeit irrtümlich als Voraussetzung angenommen ist. Wo Bl. auf die Webart des Turiner Tuches zu sprechen kommt, wären unbedingt auch englische Sachverständige heranzuziehen gewesen[9]. Bl. erwähnt auch den frommer Verehrung verliehenen Ablaß. Wie viel aus solchen Ablässen für die Echtheit gefolgert werden kann, beleuchten grell verschiedene Ablässe aus älterer Zeit. So haben mehrere Päpste die Verehrung des praeputium Domini mit Ablässen bedacht; Papst Clemens VI. verlieh denen einen Ablaß, welche eine in Saelincourt aufbewahrte Träne verehrten, die Jesus am Grabe des Lazarus vergossen hat.

[6] Le Linceul de Turin et l'Évangile de Saint Jean: Nouvelle Revue théol. 66 (1939) 900–935; 1025–46.

[7] Zum neuesten Versuch von W. Bulst, trotz des johanneischen Berichts eine Stelle zu finden, wo das Turiner Tuch Raum findet, vgl. J. Blinzler, „Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis": Münch. theol. Ztschr. 3 (1952) 403–414.

[8] Braun, Nouvelle Revue théol. 67 (1940) 322. Ebd. die Beschreibung seines Experiments und die Photographien. — Interessant ist neben Cléments Urteil dasjenige von H. Grisar: „Ich war in Turin und habe nach genauen Studien der Negative wirklich gestaunt, wie man selbst in gelehrten Kreisen ein Bild, dessen späte Epoche man kunstgeschichtlich bestimmen kann, für das wunderbare Bild des Erlösers aus den Tagen seines Todes halten kann". Abgedruckt von Paul M. Baumgarten im Hist. Jahrbuch 24 (1903) 343, zit. von Bl. S. 54.

[9] Vgl. The Tablet, June 10th, 1950, S. 467 und das dort Zitierte.

Wenn die kleine Schrift Blinzlers hier so ausführlich besprochen wurde, so geschah das nicht um des Turiner Tuches willen. Ob echt oder unecht — sein Kult ist unter gewissen Einschränkungen von der Kirche gebilligt und fördert die Frömmigkeit Mancher. Es geschah vielmehr, weil gerade auch heute wieder enthusiastische Vertreter der Echtheit die katholische Wissenschaft schwerstens kompromittieren. Alle, die ihre Propaganda erreicht, oder die einen Einblick in die Sachlage wünschen, sollen zu Bl.s Schrift greifen. *Paul Gaechter S. J.*

Léon-Joseph Suenens, Theologie des Apostolates der Legion Mariens. 8° (272 S.). Wien o. J. (1952), B. Heiler. — Es ist allgemein bekannt, wie verdienstvoll das mutige apostolische Wirken der Legio Mariae schon fast in der ganzen Welt ist. Dies, die Würde des Verfassers dieser Schrift (er ist Weihbischof von Mecheln) und das Vorwort des Mechelner Kardinals gebieten von vornherein Respekt vor diesem Buch, das hier in einer österreichischen Ausgabe einer deutschen Übersetzung des französischen Originals angezeigt wird (deutsch ist es auch in Deutschland selbst erschienen im Karl-Rohr-Verlag 1952). Diese Gründe aber dürfen auch nicht hindern, in allem Freimut auszusprechen, daß wir nicht mit allem in diesem Buch einverstanden sind.

Es ist noch keine Ausstellung, sondern nur eine Mitteilung an den, der das Buch nicht kennt, wenn zunächst zu sagen ist, daß das Buch keine „Theologie des Apostolats" enthält, die alle wesentlichen Fragen eines solchen Themas behandelt. Der Inhalt könnte am richtigsten wiedergegeben werden mit: das Laienapostolat in seinem Verhältnis zu Maria. Das Buch behandelt dieses Thema in einer begeisterten, theologisch vertiefenden Paraphrase des Legionsversprechens (Versprechen der Legionsmitgliedschaft in Form eines Gebets an den Heiligen Geist um Gnade für das apostolische Wirken in der Verbindung mit Maria). Dementsprechend wird gesprochen vom Hl. Geist, von Maria und ihrer Mittlerschaft, von unserer Vereinigung mit ihr, von apostolischen Tugenden wie Mut, Demut, Beharrlichkeit, Reinheit, Gebets- und Arbeitsgeist, vom Kreuztragen des Apostels usw.

Wenn wir gestehen, das Buch immer mit gewissen Hemmungen gelesen zu haben, so soll damit nicht gesagt sein, daß wir den Vorwurf eigentlich dogmatischer Unexaktheiten erheben wollen. Das wäre nicht berechtigt, zumal wenn man immer zusammenhält, was der Verf. an verschiedenen Stellen sagt.

Nur an einem Punkt, der aber den Text des Legionsversprechens selbst betrifft, verstehen wir nicht mehr, wie man das überhaupt sagen kann: „sie (Maria) allein verwaltet und verteilt alle Deine Gnaden (des Hl. Geistes), an wen sie will, wann sie will und in welchem Maße sie will". Gibt es sonst gar keine Gnadenvermittlung, wenn Maria „allein" das tut? Ist der Satz, ohne zu weit herzuholende Interpretationen und Einschränkungen vereinbar mit dem souveränen, unerforschlichen und im letzten Ursprung durch niemanden, auch nicht durch Maria beeinflußbaren Willen Gottes, der allein die Gnaden verteilt, wie er will, an wen und in welchem Maße er will?

Das eigentliche Bedenken ist dies: Die theologische Sprache muß nicht nur dogmatisch möglich sein, d. h. nicht nur so interpretierbar sein durch da und dort angebrachte Zusätze, an einer andern Stelle gemachte Einschränkungen usw., daß sie nicht in Widerspruch mit dem Dogma kommt — dies gestehen wir dem Buch ruhig zu —, sie muß auch erzieherisch und kerygmatisch (oder wie man so etwas nennen mag) richtig sein, d. h. auch bei Hervorhebung bestimmter wahrer und wichtiger Dinge (welche Hervorhebung das Recht jedes Verfassers ist, der sein Thema selbst wählt) diese doch so darstellen, daß die noch wichtigeren, fundamentaleren Wahrheiten nicht aus dem unvermeidlich engen menschlichen Bewußtsein verdrängt werden oder verblassen; daß nicht Tatsachen und Zusammenhänge in der Heilsökonomie objektiver Art zu schnell und zu eindeutig übersetzt werden in die Forderung, diese Zusammenhänge auch explizit im subjektiven Glaubensbewußtsein zu realisieren; daß gewisse sprachliche

Wendungen, die traditionell zur Verdeutlichung bestimmter Sachverhalte verwendet werden, nicht unbesehen und unvorsichtig zur Aussprache anderer Dinge verwendet werden, auch wenn es diese gibt und die Verwendung der Ausdrücke nur „analog" gemeint ist; daß nicht eine Sache zum probatesten geistlichen Mittel erklärt wird, die — richtig getan — genau so schwer ist wie das, was sie erleichtern soll.

Wir möchten unseren Eindruck, daß diese wohl in sich einleuchtenden Forderungen in dieser Schrift nicht immer erfüllt werden, an ein paar Beispielen erläutern. Was heißt z. B.: „Jedes authentische Apostolat ist marianisch, sonst wäre es verstümmelt" (24)? Wenn das bedeuten sollte, daß es nur ein unverstümmeltes Apostolat gibt, wenn es so explizit subjektiv den marianischen Bezug realisiert, den jedes Apostolat objektiv hat, wie es in diesem Buch dargestellt wird, dann ist dieser Satz falsch. Aber was bedeutet es, wenn nicht dies? Dabei ist zu beachten, daß der Verf. eigentlich nur jene Marienverehrung für wirklich genügend hält, die der „vollkommenen Andacht zu Maria" des hl. Grignion von Montfort entspricht (90 ff). Nun wird man aber die Grignionsche Andacht, so sehr man sie loben mag, nicht zu dem Ideal jeder Marienverehrung machen dürfen; vgl. E. Raitz von Frentz in ZAM 7 (1932) 193—205. Ist die Vorstellung (88 f. 96), daß wir immer im Schoß der hl. Jungfrau leben sollen (warum übrigens nur bis zu unserem Tod in der „Vorgeburtsperiode" (89)? sehr glücklich und dadurch schon gerettet, daß man nebenbei bemerkt: „Jedes Bild ist ungenau"? Kann man sagen: „Jeder Glaube muß, um Gott zu gefallen, sich nach ihm (dem Glauben Marias) formen" (225)? Wenn eine objektiv vorhandene Angeglichenheit beider gemeint ist, mag dieser Satz richtig sein (vgl. dazu S. 76). Aber „sich formen" heißt doch: sich subjektiv bewußt an etwas angleichen, bedeutet ein „bewußtes und überlegtes Zurückgreifen auf Maria" (76). Ist unter dieser Voraussetzung der Satz noch richtig? Was bedeutet es, „Die mit Maria vereinigte Seele hat keine andere Aufgabe als in ihr teilzunehmen an diesem heiligenden Willen (Gottes). Sie braucht sonst nichts zu wissen. Jeder Atemzug in Maria ist ein geistlicher Aufschwung. Das ist die andauernde Kommunion unter den tausend Arten der gegenwärtigen Pflichterfüllung. Welcher Friede, welche Sicherheit, welche Hingabe" (95/96)? Muß man da nicht sagen, ja, wenn man diese Vereinigung mit Maria hat, die hier vorausgesetzt wird? Aber ist die so vorausgesetzte Vereinigung selber nicht ebenso schwer wie jene christliche Haltung, ist sie also wirklich „das allerleichteste Mittel" (95)?

Der Rez. muß überhaupt gestehen, daß ihm aus der vorliegenden Schrift nicht klar geworden ist, was hier mit „Vereinigung mit Maria" gemeint ist. Maria hat durch ihre einmalige Stellung in der Heilsgeschichte, durch ihre objektive Vorbildlichkeit ihres Lebens, durch ihre fürbittende Mittlerschaft ein ganz bestimmtes objektives, d. h. meiner subjektiven Glaubenseinstellung, die diese objektiven Verhältnisse glaubend und liebend realisiert, vorausliegendes Verhältnis zu mir. Diese Tatsache kann ich glaubend und liebend in mein Herz aufnehmen und sie so auch zu einem subjektiv wirksamen Motiv des Heiligkeitsstrebens und des Apostolats machen und ich kann Maria verehren. Beides kann man in größerer oder geringer Intensität tun. Mehr kann man aber nicht. Aber der Verf. scheint mehr zu verlangen. Man soll in einer Seelenverschmelzung (109) mit ihr vereint sein, so „daß nicht ich es bin, der mich zu Gott bewegt, sondern sie es ist" (90), daß man sie als unsere Unschuld anzieht und mit ihrer Reinheit bekleidet ist (90. 160). Diese Vereinigung soll mehr sein als die bewundernde Nachahmung ihrer Tugenden, die noch als bloß „äußerlich" qualifiziert wird (90/91). „Durch die Vereinigung mit Maria treten wir ein in Christus und gehen zu Gott" (97), da sie uns das göttliche Leben mittelt (53). Solche Vereinigung soll zwar keine „Einwohnung sein, die Gott allein vorbehalten ist" (82), sondern eine „tätige Gegenwart Mariens in uns" (82). Aber was ist eine solche „Vereinigung mit" und „tätige Gegenwart Marias in uns, wenn sie weder das objektive Verhältnis Marias zu uns ist, das in der Heilsordnung auf jeden Fall besteht (wir werden ja zum Vollzug dieser Vereinigung aufgefordert, die also offenbar auch nicht bei allen gerechtfertigten Christen besteht: 90), noch eine intentional-glaubende, liebende und verehrende Hinbeziehung unserer Person auf Maria sein soll? Denn auch das zweite scheint der Verf. nicht zu meinen. In diesem Fall nämlich wäre diese „Vereinigung" gerade

in dem Maße unserer eigenen tugendlichen Haltung und frommen Gesinnung gegeben. Das will aber der Verf. offenbar nicht. Denn er schreibt auf Grund dieser Vereinigung uns eine „Reinheit" und „Unschuld" (90. 160), eine Gott wohlgefällige Stimme im Gebet (90. 94. 187), eine Vollkommenheit unseres Eucharistieempfangs (180), unserer Gaben an Gott (85) zu, die wir von uns aus nicht haben, die aber — so gewinnt man den Eindruck — in einer Art Imputation oder Substitution durch diese Vereinigung uns zuteil wird, die unsere Tugenden, soweit sie unsere sind, überspringt (da es sich um etwas anderes als um Nachahmung von außen handelt: 90f), diese unsere Tugenden beläßt, wie sie sind, und uns doch Marias Tugenden zueignet, so daß man trotz persönlicher Unwürdigkeit immer von Gnaden überfließt (198f). Oder was bedeutet es z. B. anders, wenn von dem, der sich mit Maria vereint in der Kommunion, gesagt wird, er lasse in der Kommunion an seiner Statt Maria ihren Sohn aufnehmen (180); „wie fern sind wir hier unseren armseligen Danksagungen, die immer so unvollkommen, so lächerlich, so sehr auf uns beschränkt sind. Ich habe unendlich mehr dem Herrn zu geben als meine armen, unbeständigen und kalten Empfindungen...". Denn Jesus fordert von uns „nichts anderes als das Herz seiner Mutter" (180). Könnte man nicht dagegen ebenso gut sagen: ich habe immer nur meine „armseligen Danksagungen" anzubieten und wenn sie geschehen in glaubender und liebender Beziehung auf Marias Liebe zu Jesus, dann bleiben sie trotzdem „armselig", weil und wenn eben diese Beziehung selbst armselig bleibt, und man nicht recht einsieht, warum gerade diese Beziehung (die in sich natürlich nur löblich ist) von solcher Armseligkeit, Lächerlichkeit, Selbstbeschränktheit bewahrt bleiben soll und zwar offenbar mehr als jene Beziehung, die in der hl. Kommunion und der Danksagung unmittelbar mit dem real gegenwärtigen Herrn aufgenommen wird. Oder umgekehrt: wenn meine Danksagung, die sich glaubend und liebend zu orientieren und zu bilden sucht an der Gesinnung der hl. Jungfrau (das ist der wirkliche Sinn des: „Ihm (Jesu) das Herz Mariens (in der Kommunion) opfern": 181), nicht mehr armselig ist, dann ist sie es nicht mehr in dem Maße, in dem mir diese Orientierung mit Gottes Gnade tatsächlich gelingt, nicht aber einfach in dem Maße der Tugenden Marias selbst. Ich zweifle natürlich nicht im geringsten, daß auch der hochwürdigste Verfasser derselben Ansicht ist. Aber ich verstehe unter dieser Voraussetzung nicht recht, wieso ich dann sagen kann, Maria empfange für mich die hl. Kommunion, sie spreche für mich (180), sie bete für mich den Rosenkranz (187), ich sei mit ihrer Unschuld bekleidet (90) usw.[1]? Und man hätte deutlicher machen müssen als es geschehen ist, warum die persönliche, subjektive Realisation des ganzen christlichen Lebens gerade in möglichst expliziter, aktueller, bewußtseinsmäßiger Beziehung aller christlichen Vollzüge auf Maria „der kurze Weg" zur Heiligkeit (77), das leichteste und sicherste Mittel (95. 185) zur Heiligkeit ist.

Die Heilsordnung ist eine Einheit, in der alles an jedem hängt. So ist es auch möglich und theologisch berechtigt, die Beziehung aller dieser Wirklichkeiten zu Maria ausdrücklich zu machen. Aber damit ist noch nicht ebenso klar, daß nun im tatsächlichen Vollzug eines jeden christlichen Lebens, wenigstens in seiner Vollkommenheit, alle diese marianischen Bezüge auch explizit im religiösen Bewußtsein so realisiert werden sollen, wie dies dem Verf. offensichtlich als Ideal vorschwebt. — Mit diesen kritischen Bemerkungen ist nicht bestritten, daß viel Treffliches und Erbauendes in diesem Buch gesagt sei. Aber soviel Freiheit man der Sprache der Liebe zubilligen mag, die nicht nur belehren, sondern bewegen will —, der Rezensent glaubt nicht verschweigen zu sollen, daß in diesem Buch die Grenzen, die auch eine solche Sprache hat, nicht immer eingehalten sind, wenigstens was die religionspädagogischen Grenzen angeht.

Karl Rahner S. J.

[1] S. 91 kann ich nur einen Übersetzungsfehler in dem Zitat von Olier vermuten; denn da wird gesagt, der „geringste Anteil an Mariä Gnaden" sei mehr als alles womit alle Engel und Heiligen Gott preisen. Daß Maria selbst mehr Gnaden als alle anderen Menschen und Engel besitzt, sagt die Tradition. Aber das gilt doch nicht von dem Anteil, den andere an ihrer Gnade nehmen.

NEUERSCHEINUNGEN

Dogmatik und Dogmengeschichte

Edmund Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies. Übersetzung und Kommentar (Studia Anselmiana 26). 8° (XI u. 174 S.). Rom 1951, Orbis Catholicus. – Beck gibt hier nach den syrischen Handschriften eine neue und genaue Übersetzung der 15 Hymnen Ephräms über das Paradies. Damit hat man einen zuverlässigen und allen zugänglichen Text dieser Hymnen, während man sich bisher (wenn des Syrischen unkundig) mit einer schwülstigen lateinischen und gegen Ende unvollständigen Paraphrase des syrischen Originals begnügen mußte. Die einzelnen Sinnabschnitte der lateinischen Übersetzung sind umrahmt von einem deutschen Kommentar, der den Sinn des Textes unter Heranziehung der übrigen Werke Ephräms verdeutlicht, aber auf eine Einordnung der Lehre E.s in die allgemeine dogmengeschichtliche Entwicklung verzichtet. Da sich nach E. Anfang und Ende der Dinge entsprechen, die Seligkeit gleich Rückkehr ins Paradies ist, so sind die Hymnen für die Geschichte der theologischen Eschatologie ebenso wichtig wie für die Urstandslehre. Viele Dinge (auch außer der Theologie des Urstands und der Eschata), die uns interessieren, sind in diesen Hymnen zu lesen: Theologie der Jungfräulichkeit, des Kleides, Kirche als Paradies, die Idee eines Vorparadieses (als eines Ortes minderer Seligkeit), das Hinneigen zu dem Gedanken an eine allgemeine Apokatastasis für die Menschen (nicht wie bei Origenes für die Dämonen), die eschatologische Interpretation von Mt 27, 52, das Problem des Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung, das E. große Schwierigkeiten macht, die Auffassung, daß die *visio beatifica* ein Geschenken des Vaters durch den Sohn (im Heiligen Geist) sei, die Frage, ob E. eine Fegfeuerlehre kenne usw. *K. Rahner S. J.*

Jean Plagnieux, Saint Grégoire de Nazianze théologien (Etudes de Science Religieuse VII). 8° (XVI u. 468 S.). Paris 1951, Editions Franciscaines (XIVe, rue Marie-Rose 9). — Wenn man heute wieder eindringlicher fragt, was eigentlich Theologie sei und dabei ihr Verhältnis zur Philosophie und kulturellen Umwelt, ihre Beziehung zur Kirche und ihrem Glauben, die existentiellen Voraussetzungen im Theologen bedenkt, dann ist es nützlich und notwendig, auch zu fragen, wie sich große Theologen den Theologen und die Theologie gedacht haben. Was „der Theologe", Gregor von Nazianz die Theologie begriffen hat, das ist das Thema des vorliegenden großen Werkes, ein Thema, das um so ergiebiger ist, als sich Gregor mit diesen Fragen sehr ausdrücklich auseinandergesetzt hat. So behandelt das Buch einen weiten Fragekreis: Hellenismus und Christentum; die Quellen der Theologie (Schrift, Tradition, Dogma); der Theologe (Weihe, seine aszetisch-mystische Haltung); das Auditorium und dessen Verfassung, um Theologie richtig aufzunehmen; das Esoterische und Spirituelle in der Theologie; der Gegenstand der Theologie („Theologie" und „Ökonomie", Problemtheologie); der Geist der Theologie (das Maßhalten und die rechte Mitte, „Schönheit" der theologischen Aussage); Glaube — Vernunft und rationelle Theologie (Sinn für das Mysterium, kataphatische und apophatische Theologie, Erkenntnis Gottes nach Dasein und Wesen, positive Offenbarungsgegebenheiten und rationelle Theologie, die Analogie in der Theologie, der Übergang der Theologie in mystisch-hymnisches Schweigen); der Einfluß der Theologie Gregors von Nazianz auf die Nachwelt. Eine Reihe dogmengeschichtlich interessanter Exkurse beschließt das schöne Werk, das dadurch nur an Interesse gewinnt, daß der Verf. über Gregor hinaus auf die Fragen blickt, die uns heute bewegen. *R.*

Polycarp Sherwood O.S.B., An annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana 30). 8° (64 S.). Rom, 1952, Herder. — Der

Verf. gibt im ersten Teil seiner Abhandlung eine Biographie des hl. Maximus Confessor. Bisher hatte noch niemand die in den Opuscula und Briefen verstreuten Andeutungen genau gesammelt, um das Leben des Heiligen nachzukonstruieren. Erst auf dem Boden der Biographie wurde es dem Verf. möglich, die von Balthasar versuchte Datierung fortzusetzen und auch auf die briefliche Hinterlassenschaft und die kleineren Werke des Bekenners auszudehnen. Hiermit ist ein dankenswerter Beitrag zur Erforschung des hl. Maximus geleistet.

E. Gutwenger S. J.

Ratramnus de Corbie, Liber de Anima ad Odonem Bellovacensem. Hrsg. v. C. Lambot (Analecta Mediaevalia Namurcensia 2). 8° (159 S.). Namur 1951, Editions Godenne (rue de Bruxelles 19). — Das kleine Werk des Ratramnus, das hier zum ersten Mal im Druck erscheint, darf nicht verwechselt werden mit dem Schriftchen „De anima" desselben Verfassers. „De anima" war um 850 auf eine Anfrage Karls des Kahlen verfaßt worden (hrsg. von A. Wilmart 1931), während das vorliegende Werkchen dem Bischof von Beauvais, Odo, gewidmet ist, ungefähr dem Jahre 865 entstammt und eine Kontroversschrift gegen einen gewissen Mönch Makarius und dessen Schüler darstellt. Das Thema, das zur Behandlung kommt, betrifft die Universalseele. „De anima ad Odonem" war schon Mabillon bekannt, der einige kurze Auszüge mitgeteilt hat. Doch die Hs, die ihm vorlag, ist gegen Ende des 18. Jh. spurlos verschwunden. Dafür existiert aber noch eine Abschrift der von Mabillon eingesehenen Hs, die von Lambot im MS latin 11687 der Bibliothèque Nationale von Paris wiederentdeckt wurde. Vorliegende Ausgabe ist ein Nachdruck dieser Abschrift. Nur wo notwendige und sich von selbst aufdrängende Korrekturen geboten schienen, wurden entsprechende Textänderungen vorgenommen. Die Orthographie wurde der heute gebräuchlichen angeglichen.

G.

Renato Perino S.S.P., La dottrina trinitaria di S. Anselmo (Studia Anselmiana 29). 8° (214 S.). Rom 1952, Herder. — Die vielen Untersuchungen über die Frühscholastik haben mehr und mehr ans Tageslicht gebracht, wie sehr die großen Theologen der Hochscholastik von ihren Vorgängern abhängig sind. Der Verf. steuert zu dieser Erkenntnis einen neuen Baustein bei, indem er die Trinitätslehre des hl. Anselm einerseits in ihrer Abhängigkeit von Augustinus und Boethius untersucht, um den durch Anselm erzielten Fortschritt in Erkenntnis und Methode genau zu fixieren; anderseits konfrontiert er ihn mit Thomas und weist nach, wie sehr dieser in seiner Methode und in den dialektischen Beweisen von Anselm beeinflußt ist. Der trinitarische Traktat in der Summa theol. ist oft bewundert worden wegen seines imposanten Wurfes. Der Verf. meldet diesbezüglich das Ursprungsrecht des hl. Anselm an.

G.

Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, 1. Teil: Die Gnadenlehre, Bd. II. Gr.-8° (312 S.). Regensburg 1953, Pustet. — Die Bedeutung und das Verdienst dieser Dogmengeschichte der Frühscholastik ist schon bei Besprechung des ersten Bandes hervorgehoben worden; vgl. ZkTh 74 (1952) 478—480. Nun kann schon der zweite Band angezeigt werden, so daß man hoffen kann, das auf sechs Bände geplante Werk werde bald vollendet sein. Der vorliegende Band setzt die monographische Darstellung von Einzelthemen aus dem Gebiet der Gnadenlehre fort: Glaube und Werk; die Einwohnung Gottes durch die *gratia inhabitans;* die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes; die Bestimmung des Verdienstgrades; *caritas* und Widerstand gegen Versuchungen; Unverlierbarkeit, Vollkommenheit, Vermehrung und Verminderung der *caritas;* die Abhängigkeit der Sünde von Gott; das durch den Knecht gespendete Almosen (das moraltheologische Problem der *cooperatio*). All das ist behandelt mit der nüchternen Sachlichkeit, Klarheit und umfassenden Quellenkenntnis, die die Werke des Bamberger Weihbischofs auszuzeichnen.

K. Rahner S. J.

Johann Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholast Zweiter Teil: Das Wirken der Gnade (Freiburger Theologische Studien 6 8° (XI u. 266 S.). Freiburg 1951, Herder. — Dieser zweite Teil des bedeutsa dogmengeschichtlichen Werkes des Bonner Dogmatikers folgt dem ersten Te in einem Abstand von neun Jahren, der durch den Krieg bedingt war. Der vo liegende Band ist für die Dogmengeschichte der Hochscholastik wichtig durc die behandelten Themen: die menschlichen Möglichkeiten ohne Gnade (hinsich lich des Tuns des Guten, der Erkenntnis der Wahrheit, der Liebe zu Gott, de Meidung der Sünde, der Erfüllung der Gebote Gottes, der Abkehr von der Sünde Wesen, Arten und Möglichkeit des Verdienstes mit der Gnade, Gegenstände de Verdienstes, bzw. unverdienbare Dinge; Gnade und Freiheit (Wesen des Willens und der Freiheit, die formale Struktur des verdienstlichen Aktes, das Verhältn der Gnade zur Freiheit); Natur und Gnade (die formalen Wirkungen der Gnad im menschlichen Subjekt, Verhältnis von Natur und Gnade). Über diese un ähnliche Fragen erhalten wir einen ausführlichen und nuancenreichen Bericht der die verschiedenen Auffassungen und Richtungen der Theologie des 13. Jahr hunderts darstellt. Diese Darstellung ist aus verschiedenen Gründen wichtig. Man sieht viele Gesichtspunkte neu, die in einer heute schematisch vereinfachten un Unterschiede verwischenden Schultheologie oft nicht mehr bewußt sind: man muß die Problemstellung und die Verschiedenheit der Lösungsrichtungen kenne in der damaligen Zeit, um die einzelnen großen Lehrer der Hochscholastik richtig interpretieren zu können; man erhält ein deutlicheres Bild der damaligen Schu richtungen und Abhängigkeitsverhältnisse. A. unterscheidet z. B. in der Franz kanerschule des 13. Jh. drei Richtungen: die ältere, besonders Alexander von Hales und Bonaventura, eine schon thomistisch beeinflußte mittlere Richtung und eine dritte, die von Odo Rigaldi über Olivi direkt zu Skotus führt, in der dann die franziskanische Theologie in ihrer Eigenart trotz allem Aristotelismus gegenüber der mittleren Richtung wieder stärker zur Geltung kommt. Auch die theologische Eigenart eines Ägidius Romanus und eines Alexander von Ale sandria erhält ein deutlicheres Profil. — Da und dort mag man einmal in A Werk den Eindruck haben, daß die in sich berechtigten Versuche, die einzelne Theologen und Schulen in ihrer Eigenart zu charakterisieren, ein wenig zu rasch zu modernen Kategorien greifen. R.

Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche. Hrsg. von Albert Hartmann S. J. 8° (254 S.), Frankfurt a. M 1952, Josef Knecht. DM 10.80. — Diese Sammlung von allgemeinverständlichen Aufsätzen hat die Enzyklika ‚Humani generis' vom 12. 8. 1950 zum Gegenstand. Es soll kein ausführlicher Kommentar geboten, sondern diese und jene Frage herausgegriffen werden, in der sich das durch die Diskussion um die Enzyklika neu aufgerollte allgemeine Problem eines „kirchlichen" Denkens konkretisiert. Es kommen zur Sprache: die grundsätzliche Möglichkeit einer „christlichen Philosophie", insbesondere der „natürlichen" Gotteserkenntnis, die behutsame Sonderung des Geschichtsmächtigen von Verirrungen im „existenziellen" Den ken der Gegenwart, Fragen um die richtige Sinndeutung der Hl. Schrift, zumal in ihren geschichtlichen Partien, Naturwissenschaft und Theologie in Sachen der Abstammungstheorie, Wesen und Werden der dogmatischen Sätze. Man wird bemerken, daß inhaltlich kaum etwas gesagt wird, das über bereits Bekanntes hinausführt; das Anliegen ist vielmehr, wie im Rundschreiben selbst, das Bekannte möchte ernster genommen und in breiterer Front den Zeitirrungen entgegengestellt werden. Der Text der Enzyklika in eigener deutscher Übertragung beschließt das aktuelle Buch. *H. Zeller S. J.*

Giuseppe Quadrio, Il Trattato „De Assumptione Beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina (Analecta Gregoriana 52). 8° (XV u. 424 S.). Rom 1951, Universitas Gregoriana.

Auch nach den großen Arbeiten von Jugie und Balic sind viele Punkte in der Geschichte der Assumptio-Lehre immer noch einer weiteren Aufhellung bedürftig. Zu diesen gehört besonders die Frage nach Datierung, Verfasser, Inhalt und Nachwirkung des Pseudo-Augustinischen Traktats „De Assumptione Beatae Mariae Virginis", der einen Markstein in der Assumptio-Geschichte bildet, weil er für die Theologie des Hochmittelalters das positive Gegengewicht gegen die Bezweiflung der Assumptio durch den Pseudo-Hieronymus war. Q. untersucht in fleißiger Arbeit in einem ersten Teil Ursprung und Verbreitung des Traktats, die liturgische und theologische Umwelt, in der er entstand, den theologischen Inhalt. Der zweite Teil behandelt den Einfluß, den der Traktat auf die lateinische Theologie des Mittelalters ausgeübt hat. Hinsichtlich des Verfassers und der Entstehungszeit gelang es nicht, ein definitives Resultat zu erzielen. Die richtige Datierung sei wahrscheinlich: vor den ersten Dezennien des 10. Jahrhunderts. Als in Frage kommenden Verfasser schlägt Q. Alkuin vor. Jedenfalls kann man also nicht mehr (wie Jugie und nach ihm z. B. Diekamp-Jüssen [siehe unten] tut) Ratramnus von Corbie als höchstwahrscheinlichen Verfasser bezeichnen. Anderseits ist die Alkuin-Hypothese vorläufig auch noch höchst unsicher. Bei Benutzung dieser Arbeit Q.s muß auch H. Barré, La croyance à l'assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ: Etudes Mariales 7 (1949) 63—123 herangezogen werden. Q. konnte diese Arbeit nicht mehr verwerten. Wenn auch Barré noch zu keinem definitiven Resultat über den Verfasser und die Entstehungszeit des Traktats kommt, so sind seine Angaben über die Handschriften des Traktats und deren Datierung höchst bedeutungsvoll und zeigen, wie dunkel die ganze Frage noch ist. *K. Rahner S. J.*

Henricus Schillebeeckx, De Sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek. 8° (XL u. 689 S.). Antwerpen 1952. Geloofsverdediging (Ploegstraat, 23). — Mit dem Bedauern, daß diese bedeutende Arbeit, obwohl sie von höchstem Interesse ist, uns armen Nicht-Niederländern nur schwer zugänglich ist, freut man sich, ein solches Buch (leider nur kurz) anzeigen zu dürfen. Man kann sein Thema und seinen Inhalt vielleicht am besten charakterisieren, wenn man sagt: es ist eine Darstellung der thomistischen Lehre *de sacramentis in genere*, durchgeführt mit großer spekulativer Kraft unter Einbeziehung sowohl einer geschichtlichen Darstellung der Tradition vor Thomas, als auch der Fragen und Tendenzen der heutigen Sakramententheologie, die um den Begriff des „Mysteriums" kreist, alles dies unternommen mit einer erstaunlichen Kenntnis der einschlägigen historischen und spekulativen Literatur. Das noch nicht abgeschlossene Werk behandelt in seinem ersten (mehr historischen) Teil, der hier vorliegt (ein zweiter, mehr spekulativ-konstruktiver Teil soll folgen), die objektive Struktur und die subjektive Erfüllung der Sakramente. Wir können die Fülle der in diesem Rahmen zur Sprache kommenden Fragen hier nicht im einzelnen darlegen. Die Tendenz hinsichtlich der objektiven Struktur der Sakramente (1. Teil des vorliegenden Werkes) ist, sowohl den ekklesiologischen Sinn der Sakramente, als auch ihre Beziehung zu den *mysteria carnis Christi*, bzw. deren Mysteriumsgehalt und zu den Eschata herauszuarbeiten, um über das zu simple üblich gewordene Schema des *signum efficax gratiae* in der Sakramentenlehre hinauszukommen. Die Tendenz im zweiten Teil geht dahin, die Harmonie und gegenseitige Bedingtheit zwischen Sakrament und personaler Übernahme der *res sacramenti* bei aller Wahrung des *opus operatum* deutlich zu machen. In beiden Teilen ist somit das Bestreben lebendig, einen gewissen „Physizismus" in der üblichen Sakramentenlehre zu überwinden. Im Rahmen des Gesamtthemas und dieser Absicht wird nun mit einer großen Belesenheit in der theologischen Tradition und in der heutigen Theologie eine Fülle von Einzelthemen behandelt. Wir können daraus nur weniges als Beispiele nennen: die Wortge-

schichte von *μυστήριον* und *sacramentum* in Heidentum, NT, Patristik und Scholastik; die genaue Erklärung von Thomas III q. 60 a. 1—3; das Wesen des Sakraments in der nachthomasischen Theologie, besonders im Tridentinum, bei Johannes a S. Thoma, im 19. und 20. Jh. („Mysterientheologie" und ihre verschiedenen Deutungen bei Casel, Söhngen, Warnach, Monden); die Fragen der Taufliturgie, des Firmritus, der Epiklese im Hinblick auf Sinn und Einheit von Wort und Geste im Sakrament; der richtige Sinn des sakramentalen Hylemorphismus; die eigentümliche Natur der Wirksamkeit der Sakramente als „Zeichenwirksamkeit"; der Sinn der *intentio*; *character sacramentalis* und Geschichte dieser Lehre; personaler Vollzug der Sakramente und deren einzelne Sonderfälle (Kindertaufe, Beicht mit *attritio* usw.). — Eine Stellungnahme zu den einzelnen Theorien des Verf. ist hier nicht beabsichtigt. Ein bedeutsames Werk, das eingehenden Studiums wert ist, liegt hier sicher vor. Aufmerksam gemacht sei eigens auf das 16seitige Verzeichnis von heutiger Literatur zu den behandelten Fragen. *R.*

Franz Diekamp, Katholische Dogmatik. 2. Bd. 10. Aufl., hrsg. von Klaudius Jüssen. 8° (IX u. 606 S.). Münster 1952, Aschendorf. — Diekamp gehört zu den klassischen Lehrbüchern der Dogmatik in deutscher Sprache. So ist es zu begrüßen, daß der 2. Bd. in 10. Auflage hier durch Jüssen in Neubearbeitung vorliegt (der erste Band erschien 1949 nur als Nachdruck der vorhergehenden Auflage). Die Bearbeitung bezieht sich (neben Weiterführung der Literaturangaben) vor allem auf die Mariologie und darin besonders auf die Lehre vom Tode und der Himmelfahrt Marias und von ihrer Gnadenmittlerschaft. Der Tod Marias wird als *sententia fere communis* (387), ja als „fast theologisch sicher" (391) bezeichnet, was uns trotz neuerer gegenteiliger Bestrebungen richtig zu sein scheint. Gern bucht der Rez. auch den Hinweis auf Mt 27, 52 (396) als Stütze des „neuen" Dogmas. Hinsichtlich der Gnadenmittlerschaft lehnt J. bei Maria ein Mitverdienst der *redemptio objectiva* unter dem Kreuz ab. Soweit J.s positive Lehre sich nicht nur auf eine fürbittende Vermittlung der Gnaden in der Ordnung der subjektiven Erlösung bezieht, sondern die objektive Erlösung meint, ist seine Auffassung mit der von H. Köster und O. Semmelroth konform (sie scheint uns aber ebenso im Dunkel zu lassen, worin die Entgegennahme der objektiven Erlösungsfrucht im Namen der Menschheit nun genauerhin bestehe). — Hinsichtlich der Erschaffung der ersten Menschen hält sich J. in konservativer Bahn. Doch scheint uns die Exegese von Gen 2 (94. 97) etwas dürftig ausgefallen. Es müßte doch wohl gerade nach den jüngsten kirchlichen Lehräußerungen (Dz. 2294; 3002; 3029) das *genus litterarium* dieser Texte genauer bestimmt werden, bevor man sagen kann, was „der nächstliegende, natürliche Sinn" der Worte (94) ist. In § 26 fällt auf, daß „Humani generis" mit seiner Stellungnahme gegen den Polygenismus nicht zitiert ist. In der Lehre über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes durch die Gnade scheint uns der versuchte Ausgleich zwischen einer den einzelnen göttlichen Personen bloß appropriierten und einer „personlich-eigentümlichen" Einwohnung (551f) nicht ganz durchsichtig zu sein. Hier hätte vielleicht Dz. 2290 einen Fingerzeig und — Mut geben können. *R.*

Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verbindung mit Heinrich Elfers und Fritz Hofmann hrsg. von Marcel Reding. 8° (320 S.). Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. DM 25.80. — Zum 75. Geburtstag (22. 10. 1951) des um das Ansehen katholischer Theologie in Deutschland so hoch verdienten Tübinger Dogmatikers haben vierzehn seiner Freunde und Schüler sich zu einer wissenschaftlichen Gabe zusammengetan. Thematische Einheit wurde nicht erstrebt, doch ist allen Arbeiten der ekklesiologisch-historische Gesichtspunkt gemeinsam. Es genüge, die Titel anzuführen: J. Leclercq, Perspectives de chrétienté nouvelle; M. Pfliegler, Glaube, Hoffnung und Liebe als Mächte des Lebens und der Geschichte; J. Mouroux, Sur la possibilité de

l'expérience chrétienne; A. Mitterer, Christus und Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib; Y. Congar, Ecclesia ab Abel; J. Betz, Der Abendmahlskelch im Judenchristentum; K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian; H. Elfers, Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts; F. Hofmann, Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus; A. M. Knoll, Thomismus und Skotismus als Standestheologien; R. Aubert, Documents concernants le tiers parti au concile du Vatican; G. Söhngen, Die christliche Welt in Goethes Werk; M. Reding, Nietzsches Verhältnis zu Religion, Christentum und Katholizismus 1866—71; H. Lang, Odilo Rottmanner O.S.B. — Ein Verzeichnis sämtlicher Bücher und Aufsätze des Jubilars beschließt den Band.

H. Zeller S. J.

Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe herausgegeben und dargeboten aus Anlaß des goldenen Priesterjubiläums und 20jährigen Bischofjubiläums Sr. Eminenz Kard. Dr. Theodor Innitzer. Von der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien. 8° (224 S.). Wien 1952, Domverlag. S 42.—. — Für den Theologen bedeutet es immer eine Feierstunde, wenn eine Fakultät geschlossen und mit erlesenen Artikeln in die Erscheinung tritt und zu einem geistigen Symposion einlädt. Die von der Wiener Theologischen Fakultät veröffentlichte Festgabe für Kardinal Innitzer erfüllt die Erwartungen, die sich an ein solches Werk knüpfen. — Nach einer Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit des Wiener Kardinals in der Einleitung bringt C. Jellouschek eine von ihm entdeckte Wiener Mariä-Himmelfahrtspredigt aus dem Jahre 1401 (S. 1—25). In dem Aufsatz „Moderne Probleme der mystischen Vereinigung mit Gott" geht F. Wessely der Frage nach, wie die geistliche Führung von Anfang an die mystische Vereinigung als Ziel anzuvisieren hat (S. 25—35). Der als Missiologe rühmlich bekannte J. Thauren setzt sich grundlegend auseinander mit „Missionsbegriff und Missionsbegründung in der Sicht der Theologie der jüngsten Epoche" (S. 37—47). A. Mitterer, der Vorkämpfer für die Modernisierung der scholastischen Philosophie, zieht aus der von Pius XII. vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. November 1951 gehaltenen Rede die zeitgemäßen Folgerungen in dem Artikel „Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII." (S. 49—59). Es folgt sodann ein Aufsatz des Wiener Moralisten K. Hörmann, „Zeitschwierigkeiten und die Tugend der Gottesverehrung" (S. 61—67). Einen für die Diskussion über die Todesstrafe sehr nützlichen Artikel hat J. Gabriel beigetragen: „Die Todesstrafe im Lichte des Alten Testamentes" (S. 69—79). C. Schedl hat Interessantes, wenn auch nicht ganz Überzeugendes zum Thema der biblischen Zahlen zu sagen („Höhlenforschung in Palästina und biblische Zahlenmystik", S. 81—92). Ein sehr abgewogener und für allzu stürmische Mariologen äußerst nützlicher Artikel „Die Sonnenfrau (Apok. 12, 1—17) in der neueren Exegese" stammt aus der Feder von J. Kosnetter. Wesentliches hat auch der bekannte Soziologe J. Meßner zu sagen in seinem Beitrag „Das Gesetz der Natur, des Fluches, der Freiheit und die Verantwortung des Christen in der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde" (S. 109—119). M. Pfliegler bietet sehr praktische pastorale Vorschläge zum Thema „Die Nichthörer des Wortes" (S. 121—127). Es folgen sodann einige geschichtliche Abhandlungen: F. Loidl, „Der junge Rauscher" (S. 129—136); J. Wodka, „Moderne Diözesansgeschichtsforschung in Österreich" (S. 137—147); A. Weißenhofer, „Die gegenwärtige Lage der kirchlichen Kunst" (S. 149—155). Einige Beiträge zur Frage, welche Stellung Katechetik, Pädagogik und Pastoralmedizin im heutigen theologischen Curriculum einnehmen sollten, finden wir bei F. Mittelstedt, „Katechetik und Pädagogik" (S. 165—176) und A. Niedermeyer, „Die Stellung der Pastoralmedizin im Rahmen der theologischen Disziplinen" (S. 177—185). Eine umfassende und für das Verhältnis von Kirche und Staat in Österreich grundlegende Abhandlung bietet F. Arnold „Die Rechts-

lage der katholischen Kirche im heutigen Österreich" (S. 187—222). Nicht auf gleicher Höhe steht der Beitrag von Reinhold Meßner, „Das Ethos des Theologen im Lichte der Gegenwartsphilosophie" (S. 157—164), der lediglich eine aus Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie schöpfende Standesethik für den Theologen darstellt. *E. Gutwenger S. J.*

Liturgik

Leo Koep, Das himmlische Buch in Antike und Christentum (Theophaneia 8°) (VIII u. 136 S.). Bonn 1952, Hanstein. — Die Vorstellung eines Buches, welches im Himmel bereit liegt und alle Vorgänge des irdischen Weltlaufs verzeichnet, hat schon früh zu den Bildern gehört, mit denen sowohl in der christlichen wie in den heidnischen Religionen das allumfassende Wissen Gottes veranschaulicht wurde. Der Verf. der oben genannten Arbeit untersucht nun genauer den Sinn und die Herkunft dieser Metapher sowie die verschiedene Art ihrer Verwendung in Antike und Christentum. Für den antiken Menschen ist es vor allem das Schicksal, welches durch diese himmlischen Bücher schon zum Voraus festgelegt und bestimmt wird; nur in untergeordneter Weise sind auch die Werke des Menschen auf den „Tafeln der Sünde" bzw. „der Gnade" eingetragen. Dem Christentum ist der Gedanke eines Schicksalsbuches vollständig fremd; dafür sind die Taten des Menschen in den Büchern der Werke auf das genaueste festgehalten, so daß sie beim göttlichen Gericht als Anklage- oder Verteidigungsschrift dienen können; vor allem aber weiß der Christ um das „Buch des Lebens", welches wie die Bürgerliste der *civitas Romana* die Namen aller Auserwählten des himmlischen Jerusalem enthält. Da dieser Gedanke in allen vorchristlichen Religionen vollständig fehlt, erweist sich auch von dieser Seite her die Neuheit und Eigenständigkeit des christlichen Glaubens gegenüber den heidnischen Religionen. Das aufgezeigt zu haben ist sicher der wertvollste Beitrag dieser Studie zur religionsgeschichtlichen Forschung. Von Interesse ist auch der Hinweis auf die Entsprechung, welche in der frühchristlichen Periode zwischen den Meßdiptychen und der himmlischen Bürgerliste und im Mittelalter zwischen den Büchern der Gebetsverbrüderungen und dem „Buch des Lebens" gesehen wurde. Das umfangreiche Quellenmaterial ist sorgfältig verarbeitet. Daß sich die Kapiteleinteilungen in störender Weise überschneiden und Maximus von Turin einmal (S. 6) zum Bischof von Tours gemacht wird, sind belanglose Fehler, die sich der Leser auch selber berichtigen kann. *W. Croce S. J.*

Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. 2., verbesserte Aufl. 8° (392 S.). Münster 1953, Aschendorff. Geb. DM 14.60. — In der neuen Auflage dieses schon ZkTh 70 (1948) 497 f besprochenen Werkes ist an vielen Stellen die bessernde Hand zu spüren. Da und dort sind historische Einzelheiten zurechtgesetzt; anderes, wie die drei Schichten der Meßliturgie (206 ff), die antiphonischen Gesänge als von der Gemeinde getragen (310), ist beibehalten. Vor allem aber ist die These vom Mahl als Grundgestalt festgehalten, zum Teil neu umschrieben und begründet (18 ff), und zwar besonders in der Richtung, daß die Vereinbarkeit mit dem Rundschreiben ‚Mediator Dei' ersichtlich wird. Diesen letzteren Bemühen dient auch das neue Kapitel „Das Mitopfern der Gläubigen" (270—283). P. erinnert an das Wort des Catechismus Romanus vom „inneren Priestertum" der Gläubigen und findet, daß das zweifellos vorhandene Darbringen des Opfers auch durch die Gläubigen äußerlich nur in die Erscheinung tritt, insofern diese mit dem Inhaber des äußeren Priestertums in Tischgemeinschaft stehen: Das Mitopfern der Gläubigen „ist normalerweise gegeben, wenn die Christen mit dem Priester räumlich zusammen sind" (282). Eine Opfergemeinschaft würde neben der Tischgemeinschaft also nicht sichtbar hervortreten. — Vielleicht kann man zugeben, daß man die Dinge auch so konstruieren kann. Doch dürfte es näher liegen, mindestens im altüberlieferten Dankgebet

in dem P. allerdings nur das Tischgebet erblickt, bereits die Opferbewegung einsetzen zu sehen, an der die Gläubigen doch respondierend, also auch äußerlich mittätig, teilzunehmen berufen sind. — Im übrigen wird auch die neue Auflage des gedankenreichen Buches vielen dazu helfen, daß der im Wort der Liturgie verkörperte Geist „Form des Subjektes" werde (12). *J. A. Jungmann S. J.*

Jean Michel Hanssens S. J., Nature et genèse de l'office des Matines (Analecta Gregoriana 57). 8° (122 S.). Rom 1952, Universitas Gregoriana. — Die Studie ist veranlaßt durch die Arbeit von J. Froger über den Ursprung der Prim, die ZkTh 70 (1948) 495f besprochen und deren Ergebnis mit einigen Vorbehalten zur Kenntnis genommen wurde. Die Untersuchung von H., die mit einem überlegenen Aufgebot von Quellen, namentlich auch aus orientalischen Liturgien, durchgeführt ist, zeigt nun, daß jene Vorbehalte noch viel zu gering bemessen waren und daß Frogers Interpretation von Cassian, Inst. III, 4, als ob hier die Einführung nicht der Prim, sondern erst dessen, was wir Laudes nennen, bezeugt wäre, überhaupt nicht zu halten ist. Aus der eigenen Durchforschung der Quellen gewinnt H. seinerseits ein Bild von der Entstehung der Morgenhoren Matutin und Laudes, das in vielem neu ist, dem man aber kaum widersprechen kann: Unsere Matutin als kanonische Hore scheint nur dadurch entstanden zu sein, daß der alten Morgenhore, die zur Zeit der Dämmerung zu verrichten war (mit Ps 62), gemäß dem monastischen Prinzip, die Psalmen in ihrer biblischen Reihe und in möglichst großem Umfang für das Gebet heranzuziehen, eine Psalmenreihe vorangestellt wurde, die sekundär mit Lesungen versehen wurde. Demnach wäre unsere Matutin überhaupt nie eine selbständige Hore gewesen, wenn ihr auch aus praktischen Gründen eine mäßige Pause folgte. Für die Einheit der beiden Horen könnte man noch auf die bekannte *cautio episcopi* im Liber diurnus n. 74 (Sickel 77) verweisen, wo die drei, vier oder neun Lesungen der einen Morgenhore zugeteilt sind, die sicher die Laudes umschloß. Die auch von mir bisher vertretene Herleitung der Matutin aus dem altchristlichen Mitternachtgebet läßt H. nur für die byzantinische und die ägyptische Liturgie gelten (96), ohne sie darüber hinaus geradezu als „insoutenable" zu erklären (33ff). Wahrscheinlich läßt sich die tatsächliche Entwicklung nicht mit einer einfachen Formel wiedergeben. Die Erscheinung, daß im 4. Jh. einerseits noch das private Mitternachtgebet blüht, anderseits, aber auch schon dessen gemeinsame Verrichtung als eine der Horen neben Terz, Sext, Non und Vesper angeführt wird (z. B. von Hieronymus, Ep. 108: *noctis medio*), dürfte ohne irgend einen Zusammenhang kaum erklärbar sein. Die Verschiebung solch mitternächtiger Gebetsstunde bis zum Anschluß an die Morgenhore (und ihre Ausstattung mit dem entsprechenden *ambrosianus*; vgl. S. 28ff) liegt in einer zönobitischen Lebensordnung vom milden Geist eines Benedikt doch allzu nahe; in der rauheren Luft eine Columban ist denn auch die Hore *ad medium noctis* getreu erhalten geblieben (88f). — In anderen wichtigen Punkten, wie der Ablehnung eines Ursprungs der Matutin aus der altchristlichen Vollvigil oder der Auffassung der den Lesungen vorausgehenden Psalmodie als sekundärer Erweiterung, erklärt sich H. (37) ausdrücklich mit dem, was von mir ZkTh 72 (1950) 66—79 und 224—226 dargelegt wurde, einverstanden. Aus H.s Arbeit wird auch ersichtlich, wie sehr wir in der Geschichte des Offiziums noch im Dunkeln tasten, aber auch, wie schwierig die einschlägigen Studien sind. *J.*

Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952. Hrsg. von Bonifatius Fischer und Virgil Fiala (Texte u. Arbeiten I, 2. Beiheft). 4° (XX u. 295 S., 3 Tafeln). Beuron 1952, Kunstverlag. DM 28.—. — Die dreißig Beiträge dieser Festschrift spiegeln die verschiedenen Wissensbereiche wieder, die am Arbeitsgebiet des verdienten Jubilars interessiert sind: Geschichte der lateinischen Bibel, Patrologie, Germanistik, alte Buch- und Schreibtechnik, vor allem aber die Geschichte der Liturgie, der die Beiträge Nr. 16 — 25 gewidmet

sind, über die allein hier näher berichtet werden soll. Bonifatius Fischer gibt zu einer Oxforder Handschrift die darin überlieferten vier Lesungen der römischen Ostervigil kommentierend wieder (144—159); die ersten drei decken sich mit denjenigen der Reform von 1951, als vierte ist Is 54, 17—55, 5 angesetzt (mit anschließend Ps 41, 2—4), eine Wahl, die es, wie F. mit Recht andeutet, verdient hätte beibehalten zu werden. P. Siffrin zeigt an einem Beispiel, daß das Missale Francorum u. a. Textgut verwertet, das auf eine dem Leonianum ähnliche römische Vorlage zurückgeht (160—165). L. Eizenhöfer beleuchtet an einer Christi Himmelfahrt-Oration aus Echternach in trefflicher Weise das die römischen Orationen beherrschende Stilgesetz der Antithesen (166—172). L. Brou verfolgt das alte Responsorium *Videte miraculum* von Mariä Lichtmeß zurück auf seine patristische Wurzel, nämlich ein Zitat aus Ambrosius (173—184). J. A. Jungmann geht der Geschichte des sog. Fermentum nach und stellt die letzten Ausläufer dieser Symbolik der kirchlichen Einheit noch im 14. Jh. fest (185—190). Wichtig ist die Untersuchung von G. Kunze, der mehrere Rätsel der Würzburger Epistelliste durch die Annahme erklärt, daß darin jemand zu Rom im 6. Jh. die damals gebräuchlichen Leseabschnitte in eine Ordnung des Kirchenjahres eingefügt und aus eigenem durch weitere Abschnitte ergänzt habe (191—204). Es folgen Studien über das liturgische Kalendarium: V. Fiala zerstört die These von Baumstark, daß der Comes des Theotinchus einen Kern aus dem 5. Jh. enthalte (205—213); O. Heiming teilt nach Handschriften des 11. Jh. den ältesten Kalender von Mailand mit und entwirft anschließend ein Bild des Mailänder Heiligenkalenders (214—235); E. Munding veröffentlicht ein um 860 geschriebenes Kalendarium von Reichenau (236—246). J.

Alban Dold O.S.B., Das Sakramentar im Schabcodex M 12 sup. der Bibliotheca Ambrosiana mit hauptsächlich altspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk (Texte u. Arbeiten I, 43). 8° (VIII, 48 u. 63 S.). Beuron 1952. Kunstverlag. DM 12.—. — Von der altspanischen Liturgie ist uns zwar eine erhebliche Masse von Textgut erhalten und hauptsächlich durch M. Férotin zugänglich gemacht, aber die ältesten Handschriften, die es uns überliefern, gehören dem 11. Jh. an. Es ist darum klar, was es bedeutet, wenn im vorliegenden Bande Texte ans Licht gehoben werden, die im 9. Jh. als veraltet abgeschafft wurden, um andere Texte aufzunehmen. Die in Rede stehende Mailänder Handschrift hat zwar schon große Forscher gereizt, z. B. einen Muratori, aber erst dem hartnäckigen Fleiß und der Erfahrung von P. Dold zusammen mit der Technik der Beuroner Palimpsestphotographie und der Hilfe gelehrter Mitbrüder ist es gelungen, Zeile für Zeile und Buchstabe für Buchstabe der abgeschabten Schrift zurückzuerobern und den Inhalt für die Liturgiegeschichte zu erschließen. Es handelt sich um ein Sakramentar der altspanischen Liturgie in schöner Unziale des 7. Jh. geschrieben, und zwar, wie der gallikanische Einschlag zeigt, wohl in jenem Teil des westgotischen Reiches, der 507 in fränkischen Besitz überging. Der römische Einfluß, der sonst in gallischen Texten des 7. Jh. regelmäßig vorliegt, fehlt noch vollständig. Vom Sakramentar haben sich natürlich nicht alle Blätter in die Handschrift herübergerettet und ein Teil derselben ist in so üblem Zustand erhalten, daß die Entzifferung unmöglich war. Die immerhin noch reichlichen Texte werden (S. 3*—49*) in diplomatisch getreuer Wiedergabe geboten; die Apparate enthalten Parallelen, Ergänzungen und Konjekturen. Vorhanden sind beinahe vollständig die Meßformularien von Circumcisio bis Ostern, dazu u. a. Fragmente mehrerer Sonntagsmessen. Die Gebete zeigen die gewohnt breite, blumige Sprache spanisch-gallischer Liturgiebücher. Sowohl sie sich mit schon bekannten Formeln decken, bedeuten sie den handgreiflichen Beweis, daß jene Texte, wie man bisher nur vermuten konnte, tatsächlich in die Zeit vor dem Maureneinfall zurückgehen. Darüber hinaus stellt die Ausgabe aber eine namhafte Erweiterung des Quellenbestandes dar. — Inzwischen hat

der unermüdliche Autor übrigens schon wieder weitere Entdeckungen gemacht und zwar an Sakramentarfragmenten des 8./9. Jh.: im Scriptorium 6 (1952) 260—273 berichtet er über ein solches aus Basel mit einer in dieser Fassung nicht bekannten Hypapante-Präfation; in den Eph. liturg. 66 (1952) 321—351 über ein Münchener Fragment mit Texten, die in Wortlaut und Anordnung mit dem älteren Gelasianum verwandt sind. *J.*

Franz Joseph Peters, Liturgische Feiern des St. Cassiusstiftes in Bonn. Gr.-8° (104 S., 12 Abbildungen). Essen 1952, Ruhrländische Verlagsgesellschaft. Geb. DM 8.75. — Die vornehm ausgestattete Schrift behandelt das gottesdienstliche Leben am Münster von Bonn bis 1802, wo das damit verbundene, mit 40 Kanonikern besetzte Stift aufgehoben wurde, und zwar hauptsächlich nach zwei Handschriften, dem Ordinarius von 1613 und dem Antiphonale von 1759, mit Ergänzungen aus den liturgischen Büchern von Köln. Dem Charakter dieser Quellen entsprechend erfahren wir Näheres vor allem über besondere Feiern im Lauf des kirchlichen Jahres, über Prozessionen und über die Begehung einzelner Hochfeste. Von besonderem Interesse ist die Schilderung der „Gottestracht" (58ff), die nach altem Brauch an einem jeweils festgesetzten Tage nach Ostern stattfand und in einem Umzug um die Stadtmauern bestand von der Art, wie ihn schon das vorchristliche Rom im *amburbale* kannte. Die Gottestracht war nämlich eine städtische Veranstaltung und setzte ein ausdrückliches Ansuchen des Stadtrates bei der kirchlichen Stelle voraus. Sie wurde noch am Ausgang des 18. Jh. mit elf Stationen gehalten, je mit eigenen Gesängen und Orationen, bis sie dann zu gunsten der Fronleichnamsprozession aufgelassen wurde (84). Dramatische Elemente wies auch die Palmenprozession auf, ebenso die Auferstehungsfeier, zu der als weiterer Akt noch um 1759 die Besuchung des Grabes durch die drei Marien kam (73f). Erwähnung verdient auch der feierliche Besuch der Taufkirche an den Sonntagen von Ostern bis Christi Himmelfahrt. — Die Darstellung ist auf ein breiteres Lesepublikum berechnet und verzichtet darum manchmal auf genauere Angaben. Sorgfältige Arbeiten über ähnliche Gegenstände, besonders wenn sie tiefer ins Mittelalter zurückgreifen könnten, wären aber sehr dankenswert. *J.*

A. Krempel, Der Sinn des Meßopfers. Aus seinem Wortlaut erschlossen. 2. durchgesehene Aufl. Kl.-8° (96 S.). Luzern 1953, Räber. — Sinn und Gang der hl. Messe wird in diesem als einer ersten Einführung gedachten Bändchen insofern „aus seinem Wortlaut erschlossen", als einerseits die theologischen Grundlinien (hauptsächlich im Anschluß an Thomas von Aquin und M. de la Taille) in annehmbarer Weise skizziert werden, anderseits bei den auf Schritt und Tritt gemachten historischen Angaben auf eine Überprüfung durch irgendwelchen naheliegenden Behelf verzichtet wird. Neben veralteten Behauptungen finden sich auch frei erfundene, z. B. daß der Kanon „seit dem 11. Jahrhundert" still gebetet werde (57), was m. W. nie jemand vertreten hat. Auch für den Aufbau begnügt sich K. mit dem, was der Augenschein bietet. So vermag das offenkundige Darstellungsgeschick des Verf. leider nicht das zu bieten, was man nach der Ankündigung des Verlags erwarten müßte. *J.*

Angel Suquia Goicoechea, La Santa Misa en la espiridualidad de San Ignacio de Loyola. 8° (265 S.). Madrid 1950, Direccion General de Relaciones Culturales. — Ob die Liturgie in der Frömmigkeit des hl. Ignatius die Stelle einnimmt, die ihr eigentlich gebührt, das ist eine Frage, die schon öfters gestellt worden ist. Kaum einmal dürfte sie aber mit solcher Entschiedenheit bejaht worden sein wie vom Verf. der vorliegenden Arbeit. Er sieht in der Wertschätzung der hl. Messe das wesentliche Kennzeichen im Charakterbild des Heiligen. Die hl. Messe war für ihn, wie G. im zweiten Teil seines Werkes eingehend darlegt, nicht nur irgendeine Übung der Frömmigkeit, sondern der zentrale Akt seiner Gottesverehrung, durch den allein er den Zugang zu den Tiefen seiner Trinitätsmystik

gefunden hat. Alle eucharistische Frömmigkeit, die, wie im ersten Teil angeführt wird, auch schon vor Ignatius, besonders in den Kreisen der *devotio moderna* gepflegt wurde, erscheint in ihm vollendet und zusammengefaßt. Dabei will G. freilich nicht behaupten, daß die Stiftung des Heiligen ebenso wie seine Persönlichkeit vom Meßopfer her geprägt wurde. Warum in den geistlichen Übungen die hl. Messe nur nebenbei erwähnt wird, während für verschiedene andere Übungen der Frömmigkeit eigene Regeln vorgesehen sind, das wäre eine eigenen Untersuchung wert. Der Verf. ist jedenfalls der Ansicht, daß die Exerzitien der gegebene Ort wären, um den Exerzitanden auch für die Feier der hl. Messe einige Anleitungen zu geben. Wie immer dem auch sei, daß G. die Bedeutung der hl. Messe für das persönliche Frömmigkeitsleben des Heiligen in solcher Eindringlichkeit herausgestellt hat, bleibt aller Anerkennung wert. Letztlich wird der Versuch, die Dominante im Frömmigkeitsbild eines Heiligen so genau angeben zu wollen, wie G. es tut, immer etwas problematisch bleiben.

W. Croce S. J.

Pius Parsch, Adventabend. 3. Aufl. Kl.-8° (265 S.). Klosterneuburg/München 1950, Volksliturgischer Verlag. — Dieses Büchlein ist ganz für die Praxis geschrieben. Es bietet viel brauchbares Material für die Gestaltung eines Adventabends: Texte, Gebete, Lieder, Erzählungen, fertige Feiern. Aber auch für die lebendige Gestaltung der gesamten Adventsliturgie werden fruchtbare Anregungen gegeben.

C.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Summorum Pontificum cura recognitum. Editio sexta post typicam. 4° (LXXIV u. 782 u. 271 S.). Rom 1953, Typis Polygl. Vat. — Die wichtigsten Änderungen dieser Neuausgabe des römischen Missale sind bedingt durch die Einführung der Messe *Si diligis me* vom Commune SS. Pontificum, sowie der neuen Messen von Mariä Himmelfahrt und vom Unbefleckten Herzen Mariä. Andere weniger bedeutende Änderungen beziehen sich auf die Gebete zur Vorbereitung und Danksagung nach der hl. Messe und die damit verbundenen Ablässe (z. B. bei den kurzen Gebeten zum Anlegen der Paramente, die 1940 verliehen wurden und bereits im Enchiridion Indulgentiarum angegeben sind). Sehr zu begrüßen ist die Angleichung des Missale an das Brevier, indem bei den einzelnen Meßformularen der Ritus und die liturgische Bedeutung des Tages oder Festes angegeben ist, z. B. *Dominica prima Adventus. Primae classis, Semiduplex; Dominica Resurrectionis, Duplex primae classis cum Octava privilegiata primi Ordinis.* Die Rubricae generales sind fast unverändert geblieben. Der vielleicht von manchen gehegte Wunsch, daß Meßdiener und Meßhörer bei nicht gesungenen Messen nicht bloß bei den Evangelien, sondern auch beim Credo stehen sollen, ist nicht erfüllt. Auch die Rubriken und Texte für den Karsamstag nehmen noch keine Rücksicht auf die versuchsweise erlaubte neue Art der Feier, und die am 6. Jan. 1953 erlassene Constitutio *Christus Dominus* blieb noch ohne Einfluß auf die Rubriken hinsichtlich der Zeit der Zelebration und bezüglich des Nüchternheitsgebots.

J. B. Umberg S. J.

Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe, hrsg. vom Institutum Liturgicum Salzburg. 16° (XXXV u. 164 S.). Salzburg o. J. (1953), Institutum Liturgicum. S. 10.30. — Bei aller Wertschätzung der Sonderüberlieferung auch kleinerer Gebiete nötigt der immer stärkere Verkehr auch im gottesdienstlichen Leben zur Pflege des Gemeinsamen. Nachdem in Deutschland bereits 1947 die nach Text und Melodie vereinheitlichen „Einheitslieder der deutschen Bistümer" erschienen sind, konnte nun auch in Österreich nach mehrjähriger Arbeit der beauftragten Diözesanvertreter im vorliegenden, mit aller Sorgfalt gearbeiteten Bändchen eine ähnliche Sammlung erscheinen. Dabei zeigt sich das Bestreben, auch über die österreichische Grenze hinaus der Einheit zu dienen, darin, daß für etwa ein Drittel der Gesänge die Fassung über-

nommen wurde, die sie in den deutschen Einheitsliedern erhalten haben. Daneben ist aber auch das Eigengut aus alter und auch aus neuester Zeit gebührend zur Geltung gekommen, wie aus dem angefügten Quellennachweis (156—159) ersichtlich ist. *J. A. Jungmann S. J.*

Celestino Eccher, Chironomia Gregoriana. Dinamica — Movimento — Trasporto ossia Come leggere ed eseguire il canto gregoriano. 8° (175 S. Text und 206 S. Notenbeispiele). Rom 1952, Desclée. — Das Buch des Trienter Domkapellmeisters stellt in theoretischer und praktischer Hinsicht eine wertvolle Bereicherung der Choralliteratur dar. Die erste Hälfte enthält eine ausführliche Theorie der Choraldirektion; in vier Abschnitten werden die Cheironomie im allgemeinen, dann die Dynamik und das Tempo und endlich (für die Organisten) die Grundsätze für die richtige Übertragung des Chorals in moderne Notation erklärt. Der Verf. übernimmt die von Solesmes ausgehenden Ideen und wendet sie mit feinfühliger Sachkenntnis — auf Grund langjähriger Erfahrung — auf die vielen Einzelheiten an, die sich in der Praxis ergeben. Die Darstellung ist auch für wenig Vorgebildete gut verständlich. Die Anliegen der Seelsorge werden immer wieder betont. Der zweite Teil enthält über 200 Choralstücke verschiedenster Stilarten in modernen Noten mit eingezeichneten Direktionsfiguren; diese letzteren bedeuten natürlich keine absolut bindende Norm, sie werden aber als Studienbehelf vielen sehr willkommen sein, da ihnen so die abstrakte Theorie durch eine gute Praxis erschlossen wird. *H. Pohl S. J.*

Jean-Pierre Schmit, Geschichte des Gregorianischen Choralgesanges. 8° (152 S.). Trier 1952, Paulinus-Verlag. DM 7.50. — Die Idee, die Erfahrungen aus der Geschichte des Chorals für die heutige Kirchenmusik und für die liturgische Praxis überhaupt über die Fachwelt hinaus einem weiten Kreis (etwa Kirchensängern) zugänglich zu machen, wird hier in einem ersten und sicher glücklichen Versuche verwirklicht. Die Stoffgliederung ist die übliche: erste Anfänge, Entwicklung bis zum Höhepunkt unter Gregor dem Großen, die Zeit der Ausbreitung, die Weiterbildung in Sequenzen und Tropen und durch die Linienschrift, der Abstieg, die Erneuerung: Regensburg, Solesmes, Vaticana. Das Besondere an dieser Arbeit ist die Art der Darstellung; ohne gelehrtes Beiwerk und doch auf solider wissenschaftlicher Grundlage wird alles in einer schlichten und klaren Sprache gesagt (das „intrinsische Argument" (70) bestätigt als Ausnahme nur die Regel); dabei ist das Ganze von einer gewissen Wärme und Liebe zur Sache durchzogen, die den Leser für eine würdige und sinnvolle Gottesdienstgestaltung zu gewinnen weiß. *P.*

Dominique Delalande O. P., (Vers la version authentique du Graduel Grégorien:) **Le Graduel des Prêcheurs.** Recherches sur les sources et la valeur de son texte musical (Bibl. d'Histoire Dominicaine 2). Gr.-8° (VII u. 287 S.; 27 Notentafeln). Paris 1949, Editions du Cerf. S 288.—. — Die vorliegende Arbeit ist zwar schon vor einiger Zeit erschienen; doch ist sie noch wenig bekannt und andererseits so wichtig, daß sie auch jetzt noch Erwähnung verdient. Den Gegenstand des Buches bildet zunächst das Dominikanergraduale. Es wird als Ergebnis einer Beschneidung der ursprünglichen Choralgesänge erwiesen, das in vieler Hinsicht an das Graduale der Zisterzienser erinnert. Doch bleibt die Untersuchung nicht beim bloßen Vergleich stehen; das Ziel, dem sie zustrebt, ist viel weiter und bedeutsamer: sie stellt anhand ausführlicher Analysen einiger (vor allem Introitus-) Gesänge die Prinzipien heraus, nach denen man die ältere Form der Choralstücke zu redigieren pflegte. Dabei werden eine Reihe von interessanten, für die Theorie und auch für die Praxis wichtigen Einzelfragen (Ancus, Strophicus, b molle, h als Dominante in der 3. und 8. Tonart u.v.a.) besprochen und vor allem die Wege angedeutet, die bei einer künftigen Verbesserung der Vaticana bzw. bei einer Wiederherstellung der Urform des gregorianischen Chorals zu beschreiten wären. Die beigegebenen Melodie-Vergleichs-Tafeln

und mehrere Indices erleichtern das Studium des mit großem Fleiß gearbeiteten Werkes. *P.*

Aszetik und Mystik

Karl Hörmann, Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern. 8° (348 S.). Wien 1952, Herold. S 64.—. – Mit Recht erwartet man von einer intensiveren Beschäftigung mit der Geschichte der Moraltheologie die Einsichten und Impulse, die zu einer Erneuerung dieser theologischen Disziplin führen könnten. Die vorliegende Studie hat die Absicht, hierzu einen Beitrag zu leisten, indem sie auf die früheste Zeit zurückgreift. In der Suche nach der Einheit von Dogma und Sitte, die nach ihrem Zerfall in der Aufklärungszeit nicht mehr im wünschenswerten Maß erreicht worden ist, setzt der Verf. bei den Apostolischen Vätern ein und untersucht den Lehrgehalt der Ignatiusbriefe, des Polykarpbriefes, des ersten und zweiten Clemensbriefes, des Barnabasbriefes, der Didache und des Pastor Hermae. Die Papiasfragmente bleiben wegen ihrer Kürze, der Diognetbrief wegen späterer Datierung unberücksichtigt. Es werden jeweils drei Fragen gestellt: nach der Richtschnur des sittlichen Handelns, nach deren dogmatischer Begründung, nach der etwaigen Heteronomie der Norm. Das eindruckvollste Lehrelement der Frühzeit (wie auch schon des hl. Paulus) in unserem Thema scheint der Bildgedanke zu sein: Gutsein ist zuletzt die ontisch-ethische Assimiliation des Menschen an den guten Gott in der Sichtbarkeit Christi. So erst ergibt sich die innere Einheit von Willens- und Wesensnorm, die Reduktion der Sachwerte auf Personwerte, der Dienst der abstrakt-allgemeinen Norm an der Idealgestalt. Diese Ideen (die vielfach als Platonismus abgetan werden) hätte der Verf. um seines Gegenwartsanliegens willen deutlicher hervorheben sollen. Es wäre sehr erfreulich, wenn sich diesem Versuch bald ähnliche anschließen würden, wobei vielleicht Konzentration auf einen Autor einerseits und spekulativ gründlichere Auswertung anderseits zu raten ist. — Ich vermisse unter der benutzten Literatur: Ludwig Biehler, Theoi aner, das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum. 2 Bde., Wien 1935/36. *H. Zeller S. J.*

Adolar Zumkeller O. E. S. A., Das Mönchtum des heiligen Augustin. 8° (387 S.). Würzburg 1950. Augustinus-Verlag. DM 10.80. — Diese gründliche, reich belegte historische Studie sucht eine übersehene oder zu wenig beachtete Seite im Leben dieses „Genius des Abendlandes" (E. R. v. Kienitz) in das gebührende Licht zu stellen, das Mönchtum des Heiligen, „von dem allein aus seine Persönlichkeit ganz zu verstehen ist" (10). Im ersten Teil wird uns Augustin auf dem Wege zum Mönchtum geschildert. Seine Bekehrung zum Christentum ist zugleich auch eine Bekehrung zum „Diener Gottes" (37, und das ganze Kapitel: Im Frieden von Cassiciacum). Der zweite Teil hebt die Grundgedanken und die charakteristische Färbung des augustinischen Mönchtums hervor. Liebe ist das Grundgesetz des monastischen Lebens; darum steht der Gedanke der Gemeinschaft im Mittelpunkt, und nicht nur der Gedanke an die engere klösterliche Gemeinschaft; Augustinus richtet das Streben nach Selbstvervollkommnung aus auf den Dienst an der Vervollkommnung des mystischen Leibes. Augustin ist, auch was das Mönchtum angeht, der „geniale Ideenspender" (366); nicht nur daß er die gedankliche Durchdringung und Vertiefung und die notwendige Anpassung des vom Morgenland herkommenden Mönchtums an das Abendland leistet: es gelingt ihm die lebendige, organische Verbindung von Priestertum und Mönchtum (177). „Augustinus hat aus dem Ideal des klösterlichen Lebens sein Programm des tätigen, apostolischen Lebens entwickelt. Ihm verdankt das katholische Ordensleben die innere Verbindung von klösterlicher Beschaulichkeit und priesterlicher Wirksamkeit. Die religiös sittlichen Kräfte, die im Mönchtum schlummerten, hat er fruchtbar gemacht für die apo-

stolischen und caritativen Aufgaben des Gottesreiches" (371). Der dritte Teil bringt die Regel des hl. Augustinus und sammelt aus dem weitläufigen Schrifttum des Heiligen seine auf das Mönchtum bezüglichen Gedanken. Daß die in dem umfangreichen Literaturverzeichnis (12—20) angeführten Werke nicht bloß eine Literaturzusammenstellung bedeuten, sondern daß sie auch wirklich verarbeitet und zu ihnen kritisch Stellung genommen ist, davon zeugt jede Seite des Werkes. *V. Naumann S. J.*

1. **Albert Ampe, De grondlijnen van Ruusbroec's Drieeenheidsleer** als onderbouw van den zieleopgang. 8° (IX u. 229 S.). Tielt 1951, Lannoo. — 2. **Albert Ampe, De geestelijke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruusbroec.** 2 Bde. 8° (VII u. 303 S.; VI u. 229 S.). Tielt 1951/1952, Lannoo. —Ampe hat sich als Ziel gesteckt, den Aufstieg der Seele in der mystischen Lehre Ruusbroecs darzustellen. Die vorliegenden Bände sind eigentlich noch Vorarbeit: man muß wissen, wer zu wem aufsteigt. Im ersten Band legt A. die Grundlinien der Dreifaltigkeitslehre bei Ruusbroec dar, da doch das höchste Mysterium die ganze *theologia imaginis* und *unitatis* des flämischen Mystikers durchleuchtet und durchformt. Mit ausführlichen Zitaten aus Ruusbroec und Zeitgenossen werden das „Wesen" Gottes (die reine Vollkommenheit *in linea essentiae*) und die „Natur" Gottes (die Quelle des göttlichen Wirkens und folglich die logische Möglichkeit der Dreifaltigkeit), schließlich das Hervorgehen der göttlichen Personen systematisch dargelegt. Der erste Teil des zweiten Bandes redet vom Menschen und von Christus. Vor der Schöpfung schon hat der Mensch sein Wesen, sein Leben und seine Idee im dreieinigen Gott. Zwischen dem erschaffenen Menschen und dem Schöpfer gibt es eine Wesensverbundenheit und eine „wirkliche" Einheit: die erste ist eine unmittelbare *sine medio creato*, die zweite aber kommt durch die Kreaturen hindurch zustande. Diese ursprünglich beabsichtigte übernatürliche Einheit des Menschen mit Gott ist durch die Sünde des Stammvaters zerstört worden, in Christus aber ist die menschliche Natur zu einer höheren Einheit mit Gott gelangt: tiefer als die ursprüngliche *unio essentialis* geht die *unio hypostatica* zwischen Gott und Mensch in Christus. Durch sein Leben und Sterben hat der Gottmensch nicht nur objektiv jedem einzelnen Menschen die Erlösung gebracht, sondern die Menschheit als Ganzes ist durch die *unio hypostatica* objektiv in Christus vergöttlicht. Die *gratia personalis Christi* ist zugleich auch *gratia capitalis*, wodurch sowohl unsere *unitas essentialis* als unsere *unitas actuosa* mit Gott wieder hergestellt werden kann. Dieser Teil befaßt sich also mit den *principia remota* des Aufstiegs: wie der Mensch durch Gott erschaffen worden ist, um durch übernatürliche Erhöhung und Einigung mit Christus wirklich das Abbild Gottes zu werden. — Der zweite Teil ist eine Gnadenlehre: Wie geschieht konkret die *reversio* des sündigen Menschen und welche neue Struktur entsteht in dem durch Bekehrung und Erhöhung gerechtfertigten Menschen! Wie Gott die Initiative ergriffen hat im allgemeinen, durch die Inkarnation und die objektive Erlösung in Christus, so tut er auch den ersten Schritt in der individuellen subjektiven Erlösung. Durch die *gratia praecedens*, die, einmal vom Menschen existentiell bejaht und angenommen, eine *gratia merens* wird, wird das Wesen und das Handeln des Menschen übernatürlich, tritt die Rechtfertigung ein und kommt sowohl die *unio essentialis* wie die *unio actuosa* zustande. Zusammen mit dieser Neuschöpfung durch die Gnade treten auch die göttlichen und die anderen übernatürlichen Tugenden im Menschen auf. Mit großer Sorgfalt und scharfer Akribie, Ruusbroec durch Ruusbroec erklärend, hat A. die Grundlagen eines mystischen Aufstiegs aufgezeigt: ohne Zweifel werden die mystischen Theologen und speziell die Eckehart-Kreise diese Vorarbeit zu schätzen wissen und der versprochenen Synthese mit großen Interesse entgegensehen. Nebenbei hat A. auch den Dogmatikern einen Dienst geleistet, insofern er die Theologie des flämischen Mystikers in systematisch aufgebauten

Traktaten darbietet. Wir möchten vor allem auf die trinitarischen Darlegungen und auf die Gnadenanalyse hinweisen. Zum Abschluß erwähnen wir auch noch die ausführlichen lateinischen Zusammenfassungen und die sorgfältig zusammengestellten Register. *J. De Mey S. J.*

Bernhard Welte, Vom Wesen und Unwesen der Religion. 8° (44 S.). Frankfurt a. M. 1952, Josef Knecht. — Dies schmale Bändchen wiegt manchen umfangreichen Band auf. Es liest sich gewiß nicht leicht, aber in seiner strengen, schönen Sprache so beglückend wie nur je ein geschliffener Traktat. Wenn es wahr ist, daß die höchsten Güter des menschlichen Lebens auch die gefährdetsten sind, so ist es wohl angebracht, den Gefahren nachzugehen, die das religiöse Tun bedrohen. Nicht die vielberufenen äußeren Gefahren sind gemeint, sondern die schwerer erkennbaren immanenten. Als Ort des Problems nennt der Verf. die „vermittelnden Sphären", in denen sich Religion als menschliche Haltung konkretisiert. Im Wesen des Glaubens selbst ist eine Schwierigkeit gegeben, da er eine ernste und ganze Selbstverfügung verlangt, die Gott als Gott anerkennt und sich in sein Geheimnis überantwortet. Rein und wesentlich geschieht dies, wenn die Vielfalt der Ausdruckmittel wirklich im Dienst des Einen Notwendigen steht. Verblaßt aber die der gewöhnlichen Erfahrung entzogene Wirklichkeit Gottes im Bewußtsein des Menschen, nimmt sein religiöses Tun die Wendung zum Unwesentlichen. Zeigt sich das Wesen des Glaubens in seiner Wachheit für Transzendenz, so seine unwesentliche Form im Verweilen bei den Medien, in der eigenwilligen Verkapselung ins eigene Ich, in eine Ersatzgemeinschaft, in eine „religiöse" Praxis. Dann stellt sich ein unbewußter Drang zur Kompensation ein: Multiplikation, Steigerung, zelotische Anschärfung. Die gerade hier sehr naheliegenden Anwendungen auf weitverbreitete Erscheinungen religiösen Mißwuchses überläßt der Verf. dem Takt des Lesers. Freilich hätte vielleicht doch auch ausdrücklicher als es geschehen ist, bedacht werden müssen, daß die religiöse Glaubenstranszendenz durch die Religion, die Gott selbst in der Fleischwerdung seines Wortes stiftet, selbst nocheinmal kritisiert wird, und die vermittelnden Medien der Religion, zu denen doch auch das Fleisch des Sohnes gehört, in ihrem Wesen noch nicht adäquat beschrieben sind durch das, was dieser schöne Traktat von ihnen sagt. *H. Zeller S. J.*

August Brunner, Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens. Kl.-8° (216 S.). Paderborn 1952, Schöningh. — Im vorliegenden Bändchen bespricht der durch seine personalistische Philosophie und durch die virtuos gehandhabte Kunst der phänomenologischen Durchleuchtung rühmlich bekannte Verf. die evangelischen Räte. Was bisher seine Gedanken auszeichnete, der personale Ansatz und die Phänomenologie, bewährt sich auch auf theologischem Gebiet. In eindringlichen Ausführungen zeigt er, wie Besitz, Ehe und Freiheit in sich dem Schutz und der Förderung der menschlichen Person dienen, wie aber diese Güter in der konkreten Ordnung derartige Gefahrenmomente aufweisen, daß ihr Anliegen, die Förderung der menschlichen Person, erst in der religiösen Armut, Jungfräulichkeit und dem Gehorsam durch Überbietung sichergestellt ist. Die evangelischen Räte sind also nicht auf die Verkümmerung, sondern auf die volle Entfaltung des personalen Seinskerns abgestellt. Das scheint der eigentliche Tenor dieses Buches zu sein. Man darf also nicht nach dogmatischen Spekulationen suchen, die sicher auch gefordert sind, um eine vollständige Theologie der evangelischen Räte zu vermitteln. Bei der heutigen Abnahme der Ordensberufe, bei den Mißverständnissen, denen der Stand der Vollkommenheit begegnet, kommt dies Buch einem oft und brennend empfundenen Bedürfnis entgegen. Da es sich um eine Verteidigung und Würdigung des Lebens nach den evangelischen Räten handelt, ist es verständlich, daß die Gefahrenmomente, die auch mit einem solchen Leben verbunden sind, weniger zur Sprache kommen als die des weltlichen Lebens. *E. Gutwenger S. J.*

Johannes Chapman, O. S. B., Vom Gebet der Hingabe. Geistliche Briefe. Eingeleitet von Roger Hudleston O.S.B. Übertragen von Charlotte Edelstein (Reihe „Zeugen des Wortes). 2 Bdchn. Kl.-8° (VIII u. 136, VIII u. 136 S.). Freiburg o. J. (1952), Herder. Je DM 4.60. — Die Auswahl geistlicher Briefe des Abtes Chapman so zu benennen, hat seine Berechtigung darin, daß er sich an einen ganz bestimmten Kreis von geistlichen Personen wendet, die im Übergang von der Meditation zur Kontemplation (eingegossenen Beschauung) stehen, oder in der Nacht der Sinne; oder die das Gebet der Einfachheit üben (nach Ch. identisch mit der Nacht der Sinne), und für die die Hingabe an Gottes Willen die Grundregel und Grundhaltung ihres Betens ist. „Die Schriften de Caussades, die ihm (Abt Ch.) erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1865—1933) in die Hände kamen, bestätigten nicht nur seine Lehre von der Hingabe an Gott, sondern vertieften sie" (Einleitung: I, 22). Das erste Bändchen bringt in den Briefen an die verschiedensten Empfänger (meist Ordensfrauen) eine Fülle der treffendsten und köstlichsten Anweisungen für das Verhalten in der „Kontemplation" (oder besser: in den Anfangsstadien derselben); sie sind in einem Anhang „Einige einfache Regeln" (126—136) kurz und knapp zusammengefaßt. — Das zweite Bändchen, Briefe an einen Jesuitenscholastiker (aus der Zeit von 1911—1923), zeigt uns Ch. in seinem Ringen um eine der Wirklichkeit entsprechende Theorie der Mystik. Seine Theorie ist kurz folgende. Die mystische Erkenntnis ist, in sich betrachtet, nicht übernatürlich zu nennen, sondern Wahrnehmung durch reine Species in der Weise der Engel (113), wie Adam sie besaß (neben der rein menschlichen Erkenntnisweise *per conversionem ad phantasmata*), womit eine direkte Einwirkung von Seiten Gottes gegeben ist. Diese engelhafte Erkenntnis ist, als zur *integritas naturae* gehörig, durch die Erbsünde verloren gegangen; in besonders befähigten Menschen ist sie als Überbleibsel vorhanden (natürliche Mystik; 119f). In der gefallenen Natur ist sie darum nicht übernatürlich, sondern außernatürlich (114, 121). Allerdings: die Gnade bedient sich dieser Fähigkeit ebenso wie der anderen natürlichen Dinge (116). Auf diese Weise ist dann eine Art unmittelbares Innewerden Gottes möglich (121—126). Diese Theorie scheint uns bedeutungsvoll als Beitrag in der wiederauflebenden Diskussion um Bestehen oder Nichtbestehen der sog. erworbenen Beschauung; vgl. den Artikel von R. Dalbiez, La controverse de la contemplation acquise (Etudes Carmelitaines 1949). Der Hinweis ferner auf die Natürlichkeit (bzw. Außernatürlichkeit) der Erkenntnisweise durch reine Species könnte ein Fingerzeig sein zur Lösung mancher Rätsel, die das Gewissenserlebnis, besonders (in manchen Fällen wenigstens) das Schulderlebnis aufgibt und die unter der Voraussetzung ausschließlich diskursiver Gotteserkenntnis nicht befriedigend gelöst werden können. *V. Naumann S. J.*

Gaston Courtois, Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung. I. Teil. Aus dem Französischen übertragen von Karl Rudolf. 8° (228 S.) Wien 1952, Herder S 32.—. — Dieser erste Teil der Sammlung von Betrachtungen und Lesungen für die monatliche Geisteserneuerung ist von einem erfahrenen priesterlichen Freund seinen Priesterbrüdern dargeboten als Hilfe, Anregung, Handreichung, aus diesen Tagen der Sammlung guten Gewinn zu ziehen. Jeweils wird ein bestimmter, das ganze priesterliche Leben umfassender Gegenstand herausgegriffen (z. B. Schweigen, Bevier, das innere Leben). Eine Betrachtung darüber will Gebetsgedanken nahelegen. Examen und Vorsätze wollen die Aufmerksamkeit auf gewisse praktische Gesichtspunkte lenken und Stoff für das Partikularexamen für die folgende Zeit bieten. Eine Lesung dient der gedanklichen Vertiefung des Gegenstandes. Die Angabe von Gesprächsthemen will Anregung geben zum geistlichen Gespräch und zur Vertiefung in brüderlicher Aussprache. Ein Gebet zu unserer Lieben Frau beschließt jedes Kapitel. Manche Kapitel sind wahre Perlen geistlicher Unterweisung (vom Geist des Opfers, von

der brüderlichen Liebe, ganz besonders: der Geist der Gemeinschaft). Als zwölf Kapitel, mögen sie naturgemäß auch verschiedene Gegenstände behandeln, bilden eine Einheit durch den Geist, der sie durchdringt. *J.*

Richard Gutzwiller, Meditationen über Matthäus. II. Bd. Kl.-8° (255 S.). Zürich 1952, Benzinger. Geb. sfr 8.90; DM 8.60. — Verglichen mit „Betrachtungsbüchern" herkömmlicher Art haben diese „Meditationen" das Besondere, daß in den einzelnen (lückenlos aneinander anschließenden) Textabschnitten – der vorliegende Band umfaßt Mt 16,21—28,20 — nicht einzelne Worte und Wendungen aufgegriffen werden, sondern in der Regel nur ein Gedanke. Auch geht es nicht sosehr um die unmittelbar moralischen Lehren und Weisungen, als vielmehr um das Aufregende und Erneuernde und Frohbotschaft und um das Drama der Heilsgeschichte, bezogen ebenso auf Kirche und Welt wie auf den Einzelnen. Dabei werden die Gedanken und Forderungen des Evangeliums durchwegs in die Sprache und Anschauungswelt des heutigen Menschen übertragen, des Großstädters, des Weltmenschen, aber auch des Priesters und Seelsorgers, so daß sie uns immer wieder erstaunlich neu anmuten — und neu zu wirken beginnen. *J. A. Jungmann S. J.*

Siehe da deine Mutter. Gebete zu Unserer Lieben Frau aus allen Jahrhunderten, hrsg. von Erika Maria Mühle. 12° (231 S.). Mödling b. Wien o. J. (1951), St. Gabriel-Verlag. — Diese Auswahl von Mariengebeten aus allen Jahrhunderten – Marienlieder und Gedichte sollen einer späteren Sammlung vorbehalten bleiben – will das Schönste und Beste vereinigen (7). Diese Absicht ist vollauf gelungen. Und was man sich sonst von einem derartigen Büchlein wünschen mag, findet sich hier in mustergültiger Weise beisammen: ein auserlesenes Bildmaterial (ausschließlich aus Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek), über das ganze Buch verteilt formschöne Spruchbilder mit Texten der Hl. Schrift, genaue Autoren- und Quellenverzeichnisse am Schluß des Bändchens, während am Ende eines jeden Gebetes kurz die wichtigsten Daten aus dem Leben des Verfassers sich finden. Verzeichnisse, die eine Zusammenstellung der Gebete unter den verschiedensten Rücksichten bringen und ein Anhang der bekanntesten Ablaßgebete aus dem Ablaßbuch (hier vermißt man die Nummern- oder Seitenangabe des Ablaßbuches) erhöhen die Eignung des Büchleins für den praktischen Gebrauch. *V. Naumann S. J.*

Karl Rahner S. J., Visionen und Prophezeiungen. 8° (120 S.). Innsbruck 1952, Tyrolia. S 28.—. — Das Buch ist eine Zusammenfassung, Überarbeitung und Ergänzung von zwei Aufsätzen des Verf.: Über Visionen und verwandte Erscheinungen, in „Geist und Leben" (Zeitschrift für Aszese und Mystik) 21 (1948) 179—213; und: Les révélations privées, quelques remarques théologiques, in der Revue d'Ascétique et de Mystique 25 (1949) 506—514. Es werden dann die wichtigsten Grundsätze zur Beurteilung von Visionen und Prophezeiungen vom theologischen und psychologischen Standpunkt aus skizziert. Eine sinnvolle Möglichkeit von Privatoffenbarungen, besonders solcher, die einen Auftrag an die Allgemeinheit enthalten, sieht der Verf. begründet in ihrer prophetischen Funktion, die innerhalb des kirchlichen Lebens unersetzlich ist und bleibt. In der psychologischen Analyse wird der Vorgang der „einbildlichen" Vision erläutert und die genauere Ansatzstelle der göttlichen Einwirkung abgegrenzt. Daraus ergeben sich dann einige Echtheitskriterien und Verhaltensregeln, vor allem die Mahnung zu äußerster Vorsicht auf diesem theologisch noch so dürftig bebauten Felde. Das Schlußkapitel stellt fünf Arten von Zukunftsvoraussagen zur Diskussion. Die behutsame Unterscheidungsarbeit des Buches ist eine unerläßliche Vorbedingung zur Aufhellung dieses ebenso schwierigen wie interessanten und aktuellen Fragenkomplexes. *H. Zeller S. J.*

Das Marienleben nach den Gesichten der Anna Katharina Emmerick, aufgezeichnet von Clemens Brentano. Neubearbeitet von Gertrud Theiner-Haffner. Mit einer Einführung von Franz Lakner S. J. Gr.-8° (616 S.). Innsbruck 1952. Marianischer Verlag. Geb. S 130.—. — O. Karrer hat es 1946 gewagt, die Betrachtungen der Anna Katharina Emmerick über „Das bittere Leiden und Sterben unseres Herrn Jesus Christus" in einer den Forderungen der heutigen Zeit entsprechenden Form und mit einer ausführlichen Einleitung herauszugeben. So ist es verständlich, daß auch der Wunsch geäußert wurde, es möchten nun auch die Betrachtungen der Seherin von Dülmen über das Leben Mariens neu erscheinen; diesem Wunsche wollte die Verfasserin des vorliegenden Buches entgegenkommen. Es ging ihr nicht darum, eine textkritische Ausgabe zu veranstalten — wiewohl sie am Brentanotext, den der Redemptorist Karl Erhart Schmöger 1858/60 und 1881 zur Gänze veröffentlicht hatte, von kleinen stilistischen Änderungen abgesehen, festhielt —, sondern zunächst ein zeitgemäßes „Volksbuch" herauszubringen. Die Ausgabe unterscheidet sich von früheren in drei Stücken: Erstens sind den einzelnen Abschnitten entsprechende Texte aus der Schrift vorausgeschickt, einerseits aus einem gewissen apologetischen Streben heraus, anderseits in der Absicht, die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, auf die ja Anna Katharina selbst öfter hindeutet, aufzuzeigen. Die gleiche Absicht war in der Einteilung und Überschriftung der einzelnen Kapitel mitbestimmend; und schließlich bietet das vorliegende Buch das vollständige Leben Mariens, in dem auch solche marianische Texte dem Diktatheft Brentanos entnommen wurden, die Schmöger (oder auch Brentano selbst) dem „Leben Jesu" einverleibt hatten. — Die Einführung (7—15) geht insofern über O. Karrer hinaus, als dieser die Ergebnisse der gründlichen Arbeit des P. Hermann Joseph Seller O.E.S.A., Im Banner des Kreuzes (1940; die zweite Auflage 1949 wurde von P. Ildephons Dietz besorgt) nicht berücksichtigt hat; ferner wurde anläßlich der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel wieder die Frage nach dem Ort des Todes Marias aufgeworfen und in diesem Zusammenhang auf Anna Katharinas Vision der ephesinischen Grabstätte hingewiesen; ohne die Objektivität der Emmerickschen Gesichte in Frage zu stellen — man könnte etwa an eine televisionäre Verbindung mit dem Traditionsstrom des 7./8. Jahrhunderts denken! —, ist damit die Jerusalemer Hypothese keineswegs entkräftet worden. *F. Lakner S. J.*

Johannes Maria Höcht, Träger der Wundmale Christi. II. Bd. Gr.-8° (270 S., 57 Bildtafeln). Wiesbaden 1952, Credo-Verlag. Geb. DM 15.—. — Diese Sammlung von 40 Lebensbildern der Träger der Wundmale Christi aus der neueren Zeit (1600 bis zur Gegenwart) „will der Erbauung dienen, ohne die Wahrheit zu beeinträchtigen" (4). Damit sind die zwei leitenden Gesichtspunkte, die bei der Abfassung dieser Lebensbilder stets berücksichtigt werden, hervorgehoben. Wenn wir mit dem ersten beginnen: Die Sorge um die Zuverlässigkeit der Quellen merkt man überall. Bei angefeindeten Erscheinungen und umkämpften Persönlichkeiten werden die Zeugnisse für und wider eingehend beurteilt (z. B. 118: Katharina Lorger von Hadamar; 168ff: Louise Lateau). Die Stigmatisierten der deutschen Heimat werden liebend hervorgehoben. Der Abschnitt über Therese Neumann scheint uns unverhältnismäßig lang ausgefallen zu sein. Die Lebensbilder wollen der Erbauung dienen. Zunächst wird in dem „Wort zur Einführung" (3—5) sehr klar die Stellung der Stigmatisation im ganzen der Mystik hervorgehoben („unwesentliche Begleiterscheinung" nach dem hl. Johannes v. Kreuz). Es soll aber, das ist Sinn und Zweck des Buches, gegenüber der Hyperkritik der Wert dieser Begleiterscheinungen aufleuchten. Darüber ist im Schluß (263—264) Ausgezeichnetes gesagt. Es soll die Welt eindringlich auf den erschütterndsten Liebesbeweis Jesu, seinen Opfertod am Kreuz, aufmerksam gemacht werden. Vielleicht hätten noch zwei andere Gedanken verdient, stärker betont zu werden:

die stete Gegenwärtigkeit und Wirksamkeit des Opfers des Herrn — das ist vielleicht das Erschütterndste in der Gegenwart, daß das Mysterium Christ immer mehr abgleitet in das rein Historische, damit mehr oder weniger Unverbindliche (soweit es überhaupt noch historisch gewertet wird). Und der zweite Gedanke, der sich aus den Lebensbildern unabweisbar aufdrängt; der Wert und die Notwendigkeit unserer Mitwirkung zum Erlösungsopfer nicht nur für uns selber, sondern auch für das Heil der Welt. *V. Naumann S. J.*

Salvator Maschek O. M. Cap., Nachahmer Gottes. Bd. I. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (XI u. 270 S.). Innsbruck, 1952, Fel. Rauch. Geb. S 39.—. — Dieses auf vier Bändchen berechnete Werk bietet für jeden Tag des Jahres aus dem Leben eines Heiligen oder eines „ehrlichen Nachahmers Gottes" (VII) zwei oder drei kurze Züge mit zwanglosen, aus der Natur der Sache sich ergebenden Anwendungen für das priesterliche Leben und Wirken. Ein paar passende, entsprechende Verse aus der Hl. Schrift schließen diese kurzen, jeweils kaum drei Seiten umfassenden Ausführungen. In vorbildlicher Weise finden wir hier geistliche Lesung und Anregung für das innerliche Gebet geboten; für Kurzbetrachtungen ein ideales Betrachtungsbuch. *N.*

Die Briefe des Sir Thomas More. Übertragen und eingeleitet von Barbara Blarer (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde 9). 8° (256 S.). Einsiedeln Köln o. J., Benziger. sfr 13.80. — Keine noch sosehr alle Einzelheiten zusammentragende, einfühlende Lebensbeschreibung kommt heran an persönliche Zeugnisse; hier in dieser Briefauswahl werden sie uns in guter Übertragung geboten. Der Mensch More wird in diesen persönlichen Zeugnissen vor uns lebendig, der zärtliche Vater, der unbeugsame, mutige Mann, der demütige gottesfürchtige Christ. Mit Ausnahme der Familienbriefe ist die chronologische Reihung gewahrt; durch die vorzüglichen Einleitungen zu den Briefen ist uns wirklich eine „Autobiographie in Briefen" gegeben. *N.*

Pierre Brachin, Le cercle de Münster (1779—1806) et la pensée religieuse de F. L. Stolberg. 8° (492 S.). Lyon-Paris 1952, I. A. C. — Die historische Betrachtung des religiösen Lebens ist in Deutschland eine noch ziemlich brachliegende Wissenschaft. Was in Frankreich „spiritualité", „pensée religieuse", „sentiment religieux" heißt und bereits glänzende Darstellungen gefunden hat, besitzt im Deutschen weder ein Wort gleicher Bedeutung noch das gebührende Interesse der Geschichtsschreibung. So ist es sehr zu begrüßen, daß ein kundiger Germanist Frankreichs es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine bedeutende und nicht selten mißverstandene Episode in der deutschen Frömmigkeits- und Geistesgeschichte zu beleuchten. Seine reich dokumentierte Untersuchung gilt der Eigenart und dem Einfluß des bekannten Münsteraner Kreises um die Fürstin Amalie von Gallitzin, in dem wir Franz von Fürstenberg, Bernhard Overberg, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg finden. Der erste Teil schildert das Werden und Leben des Kreises, der zweite Teil seinen Geist in den philosophischen Voraussetzungen und der religiösen Entfaltung. Ein dritter Teil zeichnet das Verhältnis zur Antike, ein vierter die pädagogischen Bestrebungen. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Abgrenzung von der Romantik. Eine gewisse innere Verwandtschaft des Münsterer Kreises mit den späteren Tendenzen der katholischen Tübinger Schule scheint das gemeinsame Los ihrer Verdrängung im späten 19. und neuen Verständnisses im 20. Jahrhundert zu erklären. — Zur Ergänzung der Literaturangaben sei darauf hingewiesen, daß im Verlag Herder, Wien, eine kritische Gesamtausgabe der Werke J. G. Hamanns, besorgt durch J. Nadler im Erscheinen begriffen ist (3 von 6 Bänden erschienen); ferner ist 1949 im Freiburger Caritasverlag eine von Ernst Laslowski eingeleitete Auswahl aus den Schriften des Grafen F. L. zu Stolberg herausgekommen. *H. Zeller S. J.*

Le Cardinal Mercier, fondateur de Séminaire. Recueil publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Cardinal Mercier. 8° (175 S.). Löwen 1951, Séminaire Leon XIII. bfr 70.—. — Zum 100. Geburtstag seines Gründers hat das Séminaire Leon XIII in Löwen eine Schrift veröffentlicht, die neben dem Festprogramm und seinen Reden fünf grundsätzliche Beiträge enthält, die allgemeines Interesse verdienen. Im Geiste des großen Erneuerers der scholastischen Studien und des priesterlichen Lebens werden hier aktuelle Probleme der Seminarerziehung behandelt: das Ideal des Diözesanpriesters, die theologische Vertiefung des priesterlichen Apostolats, die wissenschaftliche Bildung im Seminar, die psychologischen Probleme der Seminarerziehung, das geistige Gesicht des Séminaire Leon XIII. Im Zuge der erhöhten Aufmerksamkeit, die von seiten der verantwortlichen Männer heute diesen Fragen entgegengebracht wird, wünschen wir den Gedanken der Schrift die verdiente Beachtung. *Z.*

P. Alois Gatterer †

Am 17. Februar 1953 ist zu Innsbruck P. Alois Gatterer aus einem Leb geschieden, das erfüllt war von rastloser wissenschaftlicher Arbeit. Gebor am 28. Jänner 1886, trat er 1905 zu St. Andrä in die Gesellschaft Jesu ei Nach seinen philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Studi habilitierte er sich 1924 an der Theologischen Fakultät in Innsbruck und d zierte nun am Institut für scholastische Philosophie Kosmologie, Physik, Chem und Astronomie, vorübergehend auch Biologie und experimentelle Psychologi P. Gatterer war auch Mitbegründer und erster Herausgeber der Schriftenrei des philosophischen Instituts „Philosophie und Grenzwissenschaften", dem erster Beitrag von ihm stammt: „Das Problem des statistischen Naturgesetze (1924). In derselben Reihe veröffentlichte er später die Arbeit: „Der wissenschaf liche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie" (1927). Zugleich wa er Mitarbeiter dieser Zeitschrift, wie zahlreiche Rezensionen aus den Jahre 1922—36 zeigen. 1927 wurde er zum außerordentlichen Professor an unserer Fakultät ernannt. Doch schon wenige Jahre darauf, 1933, wurde er an die päpstliche Sternwarte in Castel Gandolfo berufen und mit der Einrichtung eines astrophysikalischen Instituts betraut, dessen Leiter er bis an sein Lebensende blieb. Dort widmete er sich in unermüdlicher Arbeit spektroskopischen Forschungen, als deren Frucht eine Reihe großer Atlanten herauskam, die ihm hohes Ansehen in der fachwissenschaftlichen Welt begründeten.

BÜCHEREINLAUF

Ackeren G. F. v., S. J., Sacra doctrina. The subject of the first question of the Summa theologica of St. Thomas Aquinas. With an introduction by *Y. M. J. Congar O. P.* Gr.-8° (135 S.) Romae 1952, Officium Libri Catholici.

Bibel-Lexikon, hrsg. von *H. Haag* in Verb. mit *A. van den Born.* 3. Lief. Lex.-8° (Sp. 389—612). Einsiedeln 1952, Benziger. Subskript. DM 8.80.

Bloy L., Das Heil und die Armut. Das Blut des Armen und das Heil durch die Juden. Mit Beiträgen von *G. Bernanos, R. Maritain* und *K. Pfleger.* 8° (401 S.) Heidelberg 1953, Kerle. DM 12.80.

Braun F. M., La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (207 S.) Tournai 1953, Casterman. bFr 84.—.

Brinktrine J., Die Lehre von Gott I.: Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes. 8° (298 S.) Paderborn 1953, Schöningh. Geb. DM 14.80.

Buchinger J., Der Bauer in der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Österreichs. 8° (471 S.) Wien 1952, Österr. Bundesverl. S 90.—.

Daniélou J., Vom Heil der Völker. 8° (135 S.) Frankfurt a. M. 1952, Knecht. DM 6.80.

Denzinger H., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum quod denuo edidit *C. Rahner S. J.* Ed. 28., augmentata. 8° (XXXI, 716 u. 71 S.) Friburgi 1952, Herder. DM 11.20.

Dessauer F., Begegnung zwischen Naturwissenschaft u. Theologie. 8° (59 S.) Frankfurt a. M. 1952, Knecht. DM 3.20.

Dienst, Heiliger. Vierteljahrschrift. Schriftl. P. *A. Schwab O. S. B.* 6. Jg. (1952). 8° (152 S.) Salzburg 1952, Liturgisches Institut. S 24.—.

Dumeige G., Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 8° (200 S.) Paris 1952, Presses Universitaires de France. Fr 700.—.

Ebner F., Gesammelte Werke. Im Auftrage der Ferdinand-Ebner-Gesellschaft hrsg. von *M. Pfliegler* u. *L. Haensel.* I.: Das Wort und die geistigen Realitäten. 2. Aufl. 8° (361 S.) Wien 1952, Herder. S 65.50, Subskr. S 59.—.

Ebneter A., Der Mensch in der Theologie Karl Barths. (Excerptum ex dissert. ad lauream). 8° (47 S.) Zürich 1952, „Orientierung".

Grill S., Univ.-Prof. Dr. P. Nivard Schlögl O. Cist. (1864—1939). Eine kurze Würdigung. 2. verm. Aufl. (Heiligenkreuzer Studien 8). 8° (57 S.) Wien 1949, Mayer u. Co.

Guerry, Dans le Christ total. Elévations sur le mystère de l'église. 8° (442 S.) Paris 1952, Desclée de Brouwer. bFr 90.—.

Hesse E., Die Frohbotschaft im Jahreskreis. Predigten. 8° (319 S.) Wien 1952, Herder. S 54.—.

Jugie M., L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 3). Gr.-8° (IX u. 489 S.) Rom 1952, Officium Libri Catholici. L 3900.—.

Krein D., Viktor zwischen Hiltrud und Erika. Roman. 8° (181 S.) Limburg 1952, Lahn-Verl.

Krings H., Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen. 8° (136 S.) Würzburg 1952, Werkbund-Verl. DM 6.80.

Kunz A. C., Opferglaube. Die Botschaft der Altäre. 8° (62 S.) Innsbruck 1951, Wagner. S 15.—.

Lakotta C., Halligsommer. Novelle. 8° (59 S.) Limburg 1951, Lahn-Verl. DM 1.—.

Lebreton J., S. J., Jesus Christus. Leben und Lehre. Aus dem Französ. übers. von *A. Hechelmann.* Gr.-8° (XIX u. 748 S.) Colmar 1952, Alsatia. DM 32.—.

Leist F., Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres 2.: Die Sonntage nach Epiphanie u. die Sonntage nach Pfingsten (In viam salutis 4, 2). 8° (227 S.) Salzburg 1952, Rupertuswerk. S 39.—.

Mayr I., S. J., So sind sie... die Christen. Bibellesungen aus den Gleichnissen des Herrn. 8° (127 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 27.—.

Micklinghoff J. A. M., O. P., Openbaring en geloofsgenade. Academisch proefschrift. Gr.-8° (XX u. 238 S.) Nijmwegen 1942, Centrale Drukkerij.

Müller A. D., Grundriß der praktischen Theologie (Grundrisse zur evangelischen Theologie). 8° (376 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 11.50.

Münster C., Mengen, Massen, Kollektive. 8° (211 S.) München 1952, Kösel. DM 8.80.

Nicolussi J., Das Kirchenjahr. 2 Bde: Advent — Himmelfahrt. Vorträge. 8° (72 u. 95 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 15.— u. 19.80.

Pfliegler M., Priesterliche Existenz. 8° (431 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia. S 74.—.

Ratramne de Corbie, Liber de anima ad Odonem Bellovacensem. Texte inédit publié par *D. C. Lambot O. S. B.* (Analecta mediaevalia Namurcensia 2). Gr.-8° (158 S.) Namur 1951, Editions Godenne (19, Rue de Bruxelles).

Reitmaier J., O. F. M. Cap., Taschenbüchlein für seelsorgliche Notfälle. 5. Aufl. 24° (142 S.) München 1952, Manz.

Rohof J., S. C. J., La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème (Studia Friburgensia N.S.5). 8° (XV u. 129 S.) Fribourg/S. 1952, Editions St.-Paul. sFr 11.—.

Ruyer R., Néo-finalisme (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 8° (272 S.) Paris 1952, Presses Universitaires de France.

Schmitz-Bunse W., Für dich, Renate. Dreizehn Kapitel für junge Mädchen (Ruf an die Familie 7). Kl.-8° (118 S.) Recklinghausen 1952, Paulus-Verl. DM 2.80.

Schurr V., C. S. S. R., Gott will die Erde. Marienpredigten für heute. 8° (134 S.) Regensburg 1952, Pustet. DM 4.80.

Scrinium. Elenchus bibliographicus universalis. 1951. Jährlich 6 Nummern zu ca. 60 S. 8°. Pax Romana. Mouvement International des Intellectuels Catholiques. Fribourg (Schw.) sFr 10.—.

Sellmair J., Der Priester in der Welt. 6., neubearb. Aufl. 8° (283 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 9.50.

Sherwood P., O. S. B., An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana 30). 8°)64 S.) Rom 1952, Herder.

Sorokin P. A., Die Wiederherstellung der Menschenwürde. 8° (246 S.) Frankfurt a. M. 1952, Henrich. DM 14.—.

Spicq C., O. P., L'épître aux Hébreux I.: Introduction. Gr.-8° (455 S.) Paris 1952, Lecoffre. Fr 2400.—.

Steinmann J., Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps (Lectio divina 9). 8° (328 S.) Paris 1952, Editions du Cerf. F 885.

Stockmann J. F., S. C. J., Joannis de Turrecremata O. P. vitam ejusque doctrinam de Corpore Christi mystico scholasticorum medioaevalium traditione illustratam et explicatam tractavit. 8° (205 S.) Haarlem 1951, Coebergh.

Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch u. deutsch. 8° (317 S.) München 1952, Kösel. DM 22.—.

Tertullien, Traité du baptême. Texte, introduction et notes de *R. F. Refoulé O. P.* (Sources chrétiennes 35). 8° (106 S.) Paris 1952, Editions du Cerf. Fr 495.—.

Testament, Das Neue, in der Sprache von heute. Übersetzt von *F. Pfäfflin.* 3. Aufl. Dünndruckausgabe. Kl.-8° (592 S.) Heilbronn 1948, Salzer. Lwd. DM 7.80.

Tollenaere M. de, S. J., Een philosophie van de tijd. De functie van het subject in de tijdsstructuur volgens het hedendaags thomisme. 8° (XXI u. 218 S.) Leuven 1952, Leuvense Universitaire Uitgaven (Kard. Mercier-Plaats 2). bFr 160.—.

Vaccari A., Scritti di erudizione e di filologia I.: filologia biblica e patristica. Gr.-8° (XLVI u. 395 S.) Roma 1952, Edizioni di Storia e Letteratura (Via Lancellotti 18).

Völker W., Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Texte u. Untersuchungen 57). Gr.-8° (XXVIII u. 672 S.) Berlin 1952, Akademie-Verl. DM 39.—.

Waelhens A. de, La filosofía de M. Heidegger. 2. ed., con nueva nota preliminar. Gr.-8° (LXXIII u. 390 S.) Madrid 1952, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto „Luis Vives".

Weil Simone, Schwerkraft und Gnade. Mit einer Einf. von *G. Thibon.* 8° (291 S.) München 1952. Kösel. DM 12.80.

Welykyj A. G., O. S. B. M., S. Josaphat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canon-

zationis I. (Analecta O. S. B. M. Series II, Sectio III.) Gr.-8° (XXXI u. 306 S.) Romae 1952, PP. Basil. (Piazza Madonna dei Monti 3).

Wetter G. A., Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 8° (XII u. 647 S.) Wien 1952, Herder. S 126.40.

Wyss J. M., De natura materiae attributed to St. Thomas Aquinas. Introduction and text according to the tradition of the manuscripts (Textus philosophici Friburgenses 3). 8° (135 S.) Louvain 1953, Nauwelaerts.

Zeeden E. W., Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums II.: Dokumente zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. 8° (472 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 23.50.

Alt A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I. 8° (XII u. 357 S.) München 1953, Beck. DM 26.—.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 4. Jg. 8° (392 S.) Speyer 1952, Jaeger. DM 12.—.

Aubert R., Problèmes de l'unité chrétienne. Initiation (Irénikon N. S. 6). Kl.-8° (123 S.) Chevetogne 1953, Editions des Bénédictins. fFr. 210.—.

Bacher A., Mädchen, wirst du heiraten? Der andere Weg. 8° (41 S.) Innsbruck 1953, Rauch. S 8.10.

Bayer H., Gewinnbeteiligung. Internationale Erfahrungen, wirtschaftstheoretische Untersuchungen, wirtschaftspolitische Erkenntnisse. 8° (VI u. 104 S.) Wien 1952, Springer. S 60.—.

Benzing B., O. S. B., Wer gibt uns Antwort? Ein offenes Wort an reifende Mädchen. 11.—20. Taus. 12° (95 S.) Innsbruck 1953, Rauch. S 6.—.

Bläser P., Rechtfertigungsglaube bei Luther. 8° (VIII u. 53 S.) Münster 1953, Hiltruper Missionshaus (Wilmergasse 1—4). DM 3.30.

Braun H. S., O. M. Cap., Begegnung mit Gott (Radiopredigten 4). 8° (363 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia. S 38.—.

Christliche Besinnung. Eine religiöse Hausbibliothek. Hrsg. von R. Guardini u. H. Kahlefeld. Bd. 5 u. 6. 8° (131 u. 137 S.) Würzburg 1952/53, Werkbund-Verl. Je DM 4.50.

Dagens J., Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501—1610). 8° (208 S.) Paris 1952, Desclée de Brouwer.

Dander F., S. J., Summarium tractatus dogmatici. De gratia Salvatoris. 8° (74 S.) Oeniponte 1953, Rauch. S 18.—.

Dupont J., La réconciliation dans la théologie de s. Paul (Analecta Lovanensia biblica et orientalia, Ser. II, 32). 8° (52 S.) Louvain 1953, Desclée de Brouwer. bFr 40.—.

Ehrenstein W., Die Entpersönlichung. Masse und Individium im Lichte neuerer Erfahrungen. 8° (154 S.) Frankfurt/M. 1952, Kramer. DM 4.80.

Erdmann K. D., Volksouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 1789—1791. 8° (312 S.) Köln 1949, Universitätsverl. DM 8.50.

Esteve H. M., O. Carm., De valore spirituali devotionis s. Scapularis 1.: Pars generalis (Bibliotheca s. Scapularis 3). Gr.-8° (XXII u. 495 S.) Romae 1953, Curia O. Carm. (Via Sforza Pallavicini 10).

Filograssi I., S. J., De ss. Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. 5. ed. recognita. 8° (464 S.) Romae 1953, Univ. Gregoriana. $ 3.60.

Fohrer G., Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 72). 8° (285 S.) Berlin W 1952, Töpelmann. DM 28.—.

First **Franciscan National Marian Congress,** in acclamation of the dogma

of the Assumption October 8—11, 1950 (Studia Mariana 7). 8° (315 S.) Burlington (Wisc.) 1952.

Funk J., S. V. D., Primat des Naturrechtes (St.-Gabrieler Studien 13). 8° (354 S.) Mödling 1952, St. Gabriel. S 65.—.

Gagern F. E., Frh. v., Die Zeit der geschlechtlichen Reife (Seelenleben und Seelenführung 6). 8° (199 S.) Frankfurt/M. 1952, Knecht. DM 5.20.

Geiger L. B., O. P., Le problème de l'amour chez s. Thomas d'Aquin. 8° (131 S.) Paris 1952, Vrin.

Guardini R., Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen. Vortrag. 8° (24 S.) Würzburg 1953, Werkbund-Verl. DM 1.—.

Guardini R., Das Bildnis von Jesus dem Christus im N. T. 3., unver. Aufl. 8° (128 S.) Würzburg 1953, Werkbund-Verl. DM 6.—.

Hamann J. G., Sämtliche Werke IV.: Kleine Schriften 1750—1788. 8° (500 S.) Wien 1952, Herder. S 151,60.

Hanstein H., O. F. M., Ordensrecht. Ein Grundriß. 8° (335 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 15.—.

Haring N. M., S. A. C., St. Augustine's use of the word Character (Mediaeval Studies 1952). 8° (19 u. 7 S.) Montreal, Université.

Kracker E. J., Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu. Betrachtungen eines alten chinesischen Philosophen (St.-Gabrieler Studien 12). 8° (278 S.) Mödling 1953, St. Gabriel. S 54.—.

Lackmann M., Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. 8° (119 S.) Stuttgart 1953, Evang. Verlagswerk. DM 5.—.

Lang H., O. S. B., Im Gnadenkranz des Jahres I/1, II/1—3, III/1. Kl.-8° (164, 60, 63, 73, 62 S.) München 1953, Hueber. Zus. DM 10.80.

Lanza A. - Palazzini P., Theologia moralis. Appendix De castitate et luxuria. 8° (XIII u. 327 S.) Taurini 1953, Marietti.

Laurentin R., Maria-Ecclesia-Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse. 8° (687 S.) Paris 1952, Nouvelles Editions Latines (VIe, Rue Palatine, 1).

Le Bec R., Die großen Heilungen von Lourdes im ärztlichen Urteil. Nach dem neuesten Stand der Forschung bearb. u. hrsg. von *F. Leuret*. Mit 21 Bildern. 8° (210 S.) Wiesbaden 1953, Credo-Verl. DM 10.80.

Lord D. A., S. J., Immer und ewig. 12° (27 S.); Die beherrschende Leidenschaft. 15. Aufl. 12° (43 S.) Übers. von *K. Pauspertl S. J.* Innsbruck 1952. Rauch S 3.30 u. S 3.90.

Lory M. J., La pensée religieuse de Léon Blum. 8° (XXV u. 351 S.) Bruges 1951, Desclée de Brouwer. bFr 150.—.

Lotz J. B., S. J., Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum. 8° (75 S.) Frankfurt a. M. 1953, Knecht. DM 3.80.

Marie et l'Eglise I (Etudes mariales 9/1951). 8° (VI u. 154 S.) Paris 1952. Lethielleux. Fr 1000.—.

Maaß F., Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790. II. (Fontes rerum Austriacarum II, 72). 8° (XXXI u. 559 S., 8 Blg.) Wien 1953, Herold. S 185.—.

Mausbach J., Katholische Moraltheologie. III.: Die spezielle Moral. 2.: Der irdische Pflichtenkreis. 9. neubearb. Aufl. von *G. Ermecke*. (XXVIII u. 316 S.) Münster 1953. Aschendorff. DM 17.—.

Mensch in seiner Welt, Der (Der Große Herder 10). Lex.-8° (XXIV S., 1486 Sp., 24 S.). Freiburg 1953, Subskr. DM 39.—.

Menschenrechte, Die, in christlicher Sicht. Im Auftrage der Pax Romana u. in Verbind. mit dem Kath. Akademikerverband hrsg. u. eingel. von *A. Wimmer*. 8° (VII u. 102 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 3.80.

Müller M., O. F. M., Die Verheißung des Herzens (Begegnung u. Wandlung 1). 8° (XI u. 400 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.80.

DER KIRCHENBEGRIFF IN DEN FLUGSCHRIFTEN DES JOSEFINISCHEN JAHRZEHNTS

Von Josef Felderer S. J., Innsbruck

Der Erforschung des Josefinismus ist schon manche Arbeit gewidmet worden. Was uns trotzdem veranlaßt hat, die religiöse Seite am Josefinismus einer weiteren Prüfung zu unterziehen, war nicht die Erwartung wesentlich neuer Einsichten, sondern die Möglichkeit, durch Heranziehung einer für gewöhnlich wenig berücksichtigten Literatur[1] das schon gewonnene Bild abzurunden und Tendenzen aufzuzeigen, die in anderen Literaturzweigen, etwa in den Katechismen, oder in der staatlichen Praxis nicht so offen und scharf zum Ausdruck kommen. Die Autoren der Flugschriften (= Fss) brachten — häufig unter dem Schutz der Anonymität — ihre Gedanken ungeschminkt zu Papier: sie kritisierten, machten Vorschläge, interpretierten die kirchlichen Reformen Josefs II. und lobsangen immer wieder der aufgeklärten Zeit. Dagegen erhoben sich abwehrend und anklagend die Stimmen aus dem kirchlichen Lager. Das Ganze vermittelt ein außerordentlich lebendiges Bild vom Ringen der Aufklärung mit dem Althergebrachten.

Diese Schriften setzten mit einem Schlage im Jahre 1781 ein, als der Kaiser die (allerdings beschränkte[2]) Pressefreiheit gewährte; sie sind wenigstens in der ersten Zeit gut abgegangen, wie man aus der großen Anzahl derselben schließen und bei der Neuheit einer so ungewohnt freimütigen Meinungsäußerung auch leicht verstehen kann[3]. Trotzdem scheint der Einfluß der kirchenfeindlichen Schriften über einen beschränkten Kreis Unzufriedener nicht hinausgereicht zu haben, obwohl einzelne Autoren von einer

---

[1] Einen ausgiebigen, aber nicht systematischen Gebrauch machte von Fss S. Brunner, Die Mysterien der Aufklärung in Österreich, Mainz 1869; ders., Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II., Wien 1868; auch F. Valjavec, Der Josephinismus², München 1945, bes. S. 54—65, 89—93. Allgemeines über die Fss ebd. S. XXV—XXX.

[2] Das Zensurgesetz gestattete öffentliche Kritik, nur durften die guten Sitten und die Religion nicht verletzt werden. Daß die Zensur in den ersten Jahren recht mild gehandhabt wurde, zeigen einige Pamphlete gegen kirchliche Personen und Gebräuche. Später schärfte der Kaiser größere Strenge ein, da „durch diese Jahre der Beweis klar vorhanden liegt, daß unendlich viel Broschüren geschmieret werden" (1784). Brunner, Die Mysterien 103. Im Jahre 1789 klagte der Kaiser wieder über „die Sudler, die schon seit der bestehenden Preßfreiheit so viel Unsinn und wenigstens so viel abgeschmacktes Zeug zur Schande der sog. aufkeimenden Nationalliteratur und Aufklärung hervorgebracht haben"; ebd. 104.

[3] „Die zur Aufklärung der Völker herausgekommenen Bücher, Schriften und Broschüren, mit welchen Wien gleichsam überschwemmt wurde, flogen von einer Hand in die andere, von einem Haus in das andere, von einem Stand zu dem anderen, bis zu dem niedrigsten Pöbel". J. S., Gedanken über verschiedene Denkwürdigkeiten in diesem aufgeklärten Jahrhundert, Wien 1786, 9. Vgl. auch Valjavec 31. — Die Fss werden im allgemeinen nach der heutigen Orthographie zitiert.

fast allgemeinen Sinnesänderung des Volkes sprachen[4]; ande
Autoren[5] und vor allem die Tatsachen bezeugen das Gegente
an der Romtreue, an der Anhänglichkeit an die Ordensleute u
an den beliebten Andachtsformen — drei Punkte, gegen die b
sonders eifrig geschrieben wurde — hat sich beim Volke kaum
etwas geändert. Was an josefinischer Geisteshaltung tiefere Wu
zeln geschlagen hat, vor allem der Moralismus und das kirchlich
Staatsbeamtentum, das läßt sich durch den Einfluß der Schu
zur Genüge erklären.

Das Material für die Arbeit lieferte uns die umfangreiche Sam
lung von Fss in der Benediktinerabtei U. L. F. zu den Schotte
in Wien. Viele Schriften dieser Sammlung, die fast ausnahmsl
aus dem josefinischen Jahrzehnt stammen und zum größte
Teil in Wien gedruckt worden sind (zum geringen Teil in Gra
Klagenfurt, Augsburg, Prag, Passau), behandeln rein profan
Gegenstände wie Türkenkrieg, Tranksteuer oder Modefragen
Der größte Teil der Schriften beschäftigt sich mit religiösen Fragen
wir haben sämtliche Schriften dieser Art durchgesehen und führe
davon in der Arbeit über hundert namentlich an[5a].

Unsere Untersuchung setzt sich die Zeichnung des Kirchen
begriffs in den Flugschriften der Achtzigerjahre des achtzehnte
Jahrhunderts zum Ziel. Da von diesem Thema häufig nur der ein
oder andere Aspekt berührt wurde und auch dies oft ohne
genauere Begriffsbestimmungen, kann unsere Aufgabe nicht in
der Analyse von Definitionen und Argumenten, sondern nur in
Zusammentragen von Bausteinen zu einem Ganzen bestehen.
Ein solches Unternehmen ist allerdings mit einer doppelten Gefah

[4] Die Aufklärer hätten es erreicht, „daß nicht nur dem größten Teil de
Volkes die Augen geöffnet wurden, daß es die Irrtümer..., in denen es so lang
gesteckt hatte, erkannte und verabscheute, sondern auch in verschiedene
Sprengeln die Vorsteher an ihre untergebene Geistlichkeit die bündigste
Ermahnungsbriefe ergehen ließen, viele Mißbräuche abschafften, viele Irrlehre
vertilgten". J. Fr. Koch, Kurzgefaßte Nachricht von dem Ursprunge und de
Gesetzen der neu errichteten löblichen Bruderschaft, Wien 1783, 7. — Nach
Friedel hätte man es der Schrift Eybels über den Papst zu verdanken, „daß nu
20.000 Wiener mehr zur Fahne der geläuterten Vernunft in diesem Punkte
schwuren". J. Friedel, Briefe aus Wien², Leipzig und Berlin 1784, 203.

[5] Das Schrifttum in Österreich „hat bei weitem weder den Einfluß noch di
Wirkung, die man sich davon versprach. Der theologische Kappzaum ist allzu
dick und zu stark"; Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in Österreich, Leipzig (?
1786, 64. Den Wienern im besonderen wird das Lob gespendet, daß sie bei al
dem aufklärerischen Gepolter im großen und ganzen gelassen und standhaft
im Glauben geblieben sind: J. S., Gedanken über verschiedene Denkwürdigkeiten
15; vgl. auch Valjavec 90.

[5a] Dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten Dr. Hermann Peichl und dem
Hochwürdigen Herrn Bibliothekar sei hier nochmals gedankt für die freundlich
gewährten Erleichterungen bei der Benützung der Sammlung. — Andere Fa
sind gesammelt in der Stadtbibliothek und in der Nationalbibliothek in Wien.
Da sie sich, wie Stichproben ergaben, zum guten Teil mit der Sammlung der
Schottenabtei decken und ihre Verwertung wegen Restaurierungsarbeiten
erschwert war, haben wir daraus lediglich die Schriften Eybels über den Papst
und die Bischöfe (s. unten Anm. 81 und 166) herangezogen. Das dürfte aber
keinen fühlbaren Mangel bedeuten, da darüber hinaus kaum wesentlich Neues
zu erwarten ist.

verbunden: durch zu starkes Eingehen auf die einzelnen Autoren würde die Arbeit unübersichtlich und langatmig; billige Verallgemeinerungen aber müßten notwendig ein unzulängliches Bild vom wahren Stand der Dinge ergeben. Es wurde ein Mittelweg versucht: die Zitate sollen die Möglichkeit verschaffen, zusammenfassende Urteile zu überprüfen und in ihrer Tragfähigkeit richtig einzuschätzen.

Ebenso gestattet es die Verschiedenheit der weltanschaulichen Standpunkte nicht, die Schriften — auch abgesehen von den prokirchlichen Publikationen — einfachhin als ‚josefinisch' zu charakterisieren; man spricht besser von ‚Flugschriften aus dem josefinischen Jahrzehnt'. Die kirchenfreundlichen Schriften, die zahlenmäßig stark in der Minderheit waren, werden hier nur soweit herangezogen, als es die Vollständigkeit und Klarheit erfordern; das kann umso eher geschehen, als sie keinen positiven Beitrag zur Ekklesiologie, sondern lediglich eine Verteidigung der traditionellen Lehre darstellen.

Was die Einteilung unserer Arbeit betrifft, wird man finden, daß der Aufbau in etwa der bekannten Dreiteilung: Priester-, Hirten-, Lehramt entspricht. Diese Einteilung wurde nicht aufgesucht, sondern ergab sich von selbst aus dem vorliegenden Material. Im Rahmen dieser Gliederung suchten wir den Stoff so unterzubringen, daß die logischen Zusammenhänge zur Geltung kommen.

I.

DAS KIRCHLICHE LEBEN

1. Mißbräuche

Das Bild, das sich die Autoren der Fss von der Kirche machten, läßt sich am besten zeichnen, wenn man mit ihrer Einstellung zum kirchlichen Leben beginnt; von hier aus öffnet sich ein Weg zum Verständnis des Folgenden. Mit ‚kirchlichem Leben' sind hier die verschiedenen Formen gemeint, in denen sich der Glaube und die kirchliche Frömmigkeit nach außen kundtun. Was sich in den Fss darüber findet, ist in erster Linie Kritik an den Mißbräuchen. Das mag seinen Grund darin haben, daß es immer müheloser ist niederzureißen als aufzubauen; es zeigt sich hier aber auch der Mangel an geschichtlichem Sinn, der den Josefiner hindert, Wert und Berechtigung des geschichtlich Gewordenen, bes. der barocken Kultformen, ruhig zu beurteilen[6].

Wollte man den Fss aufs Wort glauben, so müßte man ein geradezu unglaubliches Überhandnehmen von Mißbräuchen in der Kirche von damals annehmen; es gibt kaum eine Fs, die religiöskirchliche Fragen behandelt, ohne den Ruf nach Abstellung der Mißbräuche, der Irrtümer und des Aberglaubens vernehmen zu lassen, wobei natürlich der Umfang der gewünschten ‚Reinigung' der Kirche je nach der Einstellung des Autors verschieden angegeben wird. Bezeichnend ist dabei die eigenartige Mischung von

[6] Valjavec 40ff.

aufklärerischem Neuerungswillen und einem, freilich oft recht schwachen, kirchlichen Traditionsbewußtsein. Das Widerspruchsvolle der weltanschaulichen Grundlage des Josefinismus, das in Versuch eines Kompromisses zwischen Aufklärung und geistigem Erbe seine Erklärung findet[7], kommt auch hier zum Ausdruck: man will einerseits loskommen vom Alten, das vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht bestehen kann, verweist aber andererseits, über die nähere Vergangenheit hinweg, auf die Kirche der ersten Jahrhunderte als die Idealgestalt der Kirche. Auf Grund dieses Kompromisses konnte es zu den mannigfachen Schattierungen in der Einstellung zur Kirche kommen, die wir bei den Autoren beobachten können und die ein einheitliches Urteil über die damaligen Reformbestrebungen unmöglich machen.

1. Zur Orientierung wird es nützlich sein, vor den Schriften des josefinischen Jahrzehnts eine Stimme zu hören, die ruhig und unparteiisch auf bestehende oder zu befürchtende Mißstände hinweist. Der Wiener Erzbischof Trauthson v. Falkenstein erließ im Jahre 1752 einen Hirtenbrief an die Geistlichkeit, in dem die Prediger aufgefordert werden, in den Unterweisungen über den Nützlichen das Notwendige nicht zu vergessen, damit kein Anlaß zu irrigen Meinungen gegeben werde; darum sollen die Prediger nicht einseitig und übermäßig von der Heiligenverehrung, den Bruderschaften und den Ablässen sprechen und dabei die Quelle aller Gnaden an den zweiten Platz setzen[8]. Eine solche tolerante Sprache, verbunden mit wahrer Sorge für das Wohl der Kirche, sucht man bei den Eiferern der Achtzigerjahre vergebens.

Als der Staat daranging, von sich aus wahre oder vermeintliche Mißbräuche abzuschaffen, haben staatsergebene Bischöfe, deren Hirtenschreiben von den Josefinern öffentlich gelobt, mit Verworten versehen und als Fss verbreitet wurden[9], eifrig sekundiert. So befiehlt der Bischof von Gurk den Geistlichen, Rosenkranz und Weihwasser nur mit großer Vorsicht zu empfehlen, während Lukaszettel, Pfennige und dergleichen „Mönchsgeschenke" ganz verschwinden müßten, da sie den Pöbel im Aberglauben nur

[7] Ebd. 8. 37.

[8] J. Trauthson v. Falkenstein, Hirtenbrief an die Geistlichkeit, 1. Jänner 1752, 3ff. Es darf nicht übersehen werden, daß der Statthalter der österreichischen Lombardei die dortige religiöse Lage im Jahre 1765 günstig beurteilen konnte; s. F. Maaß, Der Josephinismus I (Fontes rerum Austr. 2. Abt., 71. Bd.), Wien 1951, S. XIX (XX) Anm. 16.

[9] Der Herausgeber verschiedener Verordnungen des Bischofs von Mantua stellt in der Vorrede fest, daß „heutiges Tages katholische Oberhirten in großer Zahl auftreten und veralteten Irrtümern und Mißbräuchen den Krieg erklären, indessen sich kaum einer oder der andere getraut, solchen öffentlich das Wort zu reden"; zu diesen wenigen gehöre der Erzbischof von Wien Migazzi. Als „eifrige" Bischöfe werden aufgezählt die von Salzburg, Olmütz, Laibach, Gurk, Lavant, Mantua, Königgrätz, Neustadt; J. v. Pergen, Etwas von dem Herrn Bischofe zu Mantua, o. O. 1783, Vorrede des Hrsg. Ein anderer Autor ist nicht so optimistisch, was die Zahl der josefinisch gesinnten Bischöfe angeht, s. unten Anm. 34. Dieses Urteil ist allerdings von dem Bestreben mitbestimmt, aus der geringen Zahl der josefinischen Bischöfe die Berechtigung zu beweisen, daß andere an ihrer Stelle an den religiösen Zuständen Kritik üben.

bestärkten[10]. Der erste Bischof von Linz, Ernst v. Herberstein, will, daß alle störenden Bilder und Verzierungen aus den Kirchen entfernt werden; ferner sollen die Seelsorger zunächst einmal selber unterscheiden lernen zwischen dem, was der Glaube befiehlt, und dem, was „nur in menschlichen Erfindungen, Meinungen und Zusätzen... gegründet ist", damit sie dann dem Volke richtige Begriffe beibringen und das Wort Gottes „auf anständige Weise" vortragen können[11]. Auch der unabhängige Salzburger Erzbischof wünscht, daß unnötiger Aufwand für das Gotteshaus vermieden und dafür mehr tätige Nächstenliebe geübt werde; er selbst sei mit gutem Beispiel vorangegangen und habe aus der Metropolitankirche „mit allgemeinem Beifall der Vernünftigen alles wegräumen lassen, was den guten Geschmack beleidigt"; auch solle „bei künftigen Kirchengerätanschaffungen nur die bloße Notdurft und Unentbehrlichkeit zur einzigen Richtschnur genommen" werden[12].

Sind schon Bischöfe auf die Absichten des Hofes eingegangen, so haben an der Kirche weniger interessierte Autoren die Eingriffe in das kirchliche Leben mit einem noch größeren Beifall begleitet oder herbeizuführen gesucht; manche haben dabei weit über die Zielsetzungen des Kaisers hinausgeschossen.

Allgemein ist in ihren Schriften die Unterscheidung des Wesentlichen in der Religion vom Zufälligen. Diese Unterscheidung ist notwendig, denn nur sie ermöglicht und erklärt den Wandel der immer einen und selben Kirche im Laufe der Jahrhunderte; bei den meisten unserer Publizisten aber muß sie nur herhalten, um den Ruf nach Einschränkung der Kirche auf das Wesentliche zu erklären, einer Einschränkung, durch die allein die gottgewollte Reinheit der Kirche wiederhergestellt werden könne, da alles Zufällige nur Menschenwerk und Mißbrauch sei. Durch eine so radikale Forderung ist auch das Wesentliche im Christentum unmittelbar gefährdet, denn auch dieses ist in seinen Manifestationen vielfach zufällig; das Bußsakrament z. B. gehört zum wesentlichen Bestand der Kirche, aber wie oft die Gläubigen beichten, ist zufällig. So weit treiben die Autoren ihre Forderung für gewöhnlich nicht — sie wollten immer für kirchentreu gehalten werden —, aber die prinzipielle Gleichstellung von Zufälligem und Mißbrauch müßte zu einer so extremen Folgerung führen. Übrigens werden wir Ansätzen dazu auch begegnen. Mit der genannten Unterscheidung ist die ebenso häufig vorkommende Unterscheidung zwischen dem Innerlichen und dem Äußerlichen im Christentum praktisch identisch; das Äußerliche wurde entweder lediglich als Hilfe oder überhaupt nur als Mißbrauch gewertet.

Eine polemische Schrift gegen Patritius Fast, Kurat zu St. Stefan und Wortführer der kirchlichen Partei, beschäftigt sich eingehend mit der Unterscheidung des Wesentlichen vom Zu-

[10] J. F. v. Auersperg, Hirtenbrief über die Toleranz, Klagenfurt 1782, 17 f.
[11] E. v. Herberstein, Hirtenbrief des ersten Bischofs von Linz an die gesamte Geistlichkeit, vom 1. Sept. 1785, 7 f. 33.
[12] Hier. Colloredo, Sr. Hochfürstl. Gnaden Hirtenbrief auf die Jubelfeyer Salzburgs 43 f.

fälligen. Ein Herr Binder, der sich in einen Anhänger Fasts verste
schildert, wie er in eine Gesellschaft von Josefinern geraten
die die Lehren Fasts angriffen, und wie er sich bemüht hat, sein
Meister zu verteidigen; bald sei ihm aber der Faden ausgegang
und daher erbitte er sich einen Nachschub an Argumenten. Be
Disput ging es um die Frage, ob die Religion einfach oder vielfa
sei. Fast warf den Gegnern vor, sie „wollten das ganze äußerli
Christentum, welches doch wesentlich wäre, wegbuchstabieren"
ihm wird von der anderen Seite zur Last gelegt, daß er alles d
zum wesentlichen äußerlichen Christentum rechne,

„was immer Mißbrauch ist, was vom Geize, der Gewinnsucht, dem Stolze u
der Eitelkeit ist ausgesonnen und der kurzsichtigen Leichtgläubigkeit finste
Zeiten als echte Andacht und reiner Gottesdienst aufgedrungen worden". I
wird dann entschieden: „Was sie (die Religion) vervielfältigt, verunstaltet u
dem Hohne ihrer Feinde bloß gibt, sind nicht sowohl ihre wesentlichen Te
sondern die häufigen Zusätze"[13].

An solchen Zusätzen werden aufgezählt: das Opfergehen, d
übertriebene Andacht zu den Heiligen, der Segen mit einem g
schnitzten Jesuskind, die Andacht zum fleischernen Herz Jes
die Wallfahrten, die Andachten unter der Dämmerung und z
Nachtzeit, die Verehrung der Hausmutter, die Anrufung Marie
als Königin des hl. Rosenkranzes, die Beichtspiegel, die Kirche
musik[14]. Diese und ähnliche Beispiele von Mißbräuchen kehr
in den Fss immer wieder. Soweit es sich um wirkliche Mißbräuch
handelte, wäre gegen die Klagen nichts einzuwenden, wenn nic
ein spöttischer, alles ins Lächerliche ziehender Ton und die ung
rechte Beschuldigung des Klerus, besonders der Ordensleut
derartige Mißstände aus Egoismus entweder eingeführt zu habe
oder wenigstens zu dulden, häufig Zweifel an der ehrlichen Gesinnu
der Autoren weckten. Diese waren jedoch meistens bemüht
solche Zweifel beim Publikum zu verscheuchen; zu diesem Zwec
brachten sie die Klagen, Fragen und Vorschläge so vor, daß de
Leser nur zustimmen konnte. Ein Autor erzählt z. B., wie ih
eine Dame in Religionsfragen konsultiert habe, nachdem sie dur
die Angriffe gegen die Religion, die Mönche und den Papst ga
durcheinandergekommen war. Ihr Herzenserguß mündet in d
alles zusammenfassende Frage ein, ob denn die Reliquienver
ehrung, das Portiunkulafest, die Wallfahrt nach Mariazell, di
Amulette wirklich nur eine Erfindung finsterer Zeiten und gar nich
Wesentliches an der Religion seien, und was von der Religion noc
übrig bliebe, wenn das alles Nebensachen seien[15]. Die Frage i

[13] J. Ch. Binder, Zweytes Sendschreiben an Ihro Hochwürden Patrio
Fast, 1782, 32ff. 47.

[14] Fast hat diese Formen der Frömmigkeit im „Katholischen Unterrich
erklärt und verteidigt. Es kann nicht geleugnet werden, daß er im Eifer d
Gefechts auch berechtigte Klagen nicht immer gelten ließ; indem er mit de
Kinde auch das Bad retten wollte, hat er sich sicher geschadet.

[15] A. Schmuzzer, Viel Glück auf die Reise, von A. S., der Weltweish
und sieben freien Künsten Doktor auf der Universität zu Inspruck, Wien 17
(keine Seitenzahl). Ein anderer Publizist fragt: „Warum will man die Wahrhe
in Fabeln einhüllen? und warum verkauft man es noch für eine Wahrhe
daß der P. Schmidt von Lissabon in 6 viertel Stunden bis nach Venedig a

offenbar so gestellt, daß die folgende Aufklärung jedermann einleuchten muß, und der unvorsichtige Leser wird sich sagen: mit der Kirche und ihrer Leitung kann es also doch nicht ganz stimmen. Auch ganz radikal eingestellte Publizisten suchten ihre Schriften durch einen katholischen Anstrich für ein gläubiges Publikum annehmbar zu machen. Heinrich J. Watteroth, Professor der Universalgeschichte, der die protestantischen Gelehrten dafür lobt, daß sie „die Religions- und Kirchengeschichte am ersten von abenteuerlichen Mönchslegenden, Wunderwerks- und Unfehlbarkeitskramereien gereinigt" haben, zieht sehr scharf gegen Bilder, Reliquien und Ablässe los, macht aber bezüglich der Ablässe die Einschränkung: „Es versteht sich, daß dies nicht von den Ablässen zu verstehen (ist), welche die katholische Kirchenlehre billigt"[16]. Möglicherweise ist diese Anmerkung ironisch gemeint, denn die vorgebrachten Argumente richten sich gegen die Ablässe schlechthin. Patr. Fast hat das unehrliche Vorgehen mancher Autoren mit scharfen Worten gebrandmarkt[17].

2. Wie aber kann man das Wesentliche von den Mißbräuchen praktisch unterscheiden? Das Kriterium für die Unterscheidung ist nach Binder „Gottes Wort, so wie es von jeher verstanden worden ist"; durch Heranziehung des bekannten Prinzips des Vinzenz von Lerin wird der Gedanke noch deutlicher geprägt: „was zu allen Zeiten und an allen Orten und von allen gehalten und geglaubt worden ist, dieses ist katholischer Gebrauch"[18]. Dieser in der Frage der Dogmenentwicklung wichtige Grundsatz ist natürlich hier, wo es um Kirchendisziplin geht, fehl am Platze, aber es ließe sich auf Grund dieses Prinzips sicher flott reformieren[19];

einem Walfische geritten?... Sind dies Religionspunkte?... Die christliche Religion unterscheidet sich ja meines Wissens darin von der heidnischen, weil sie keine Stütze von Fabeln, wie die heidnische, bedarf. Die christliche Religion ist Licht und will die reine Vernunft, nicht aber wie der Kapuziner sagt, daß man sie wegwerfen müsse, das ist mit anderen Worten, ein Dummkopf sein müsse, um ein guter Christ zu sein". (J. Ch. Wrede) Merkwürdige Szene aus dem Leben Josephs des II. und Pius des VI., Wien o. J., 52f.

[16] H. J. Watteroth, Für Toleranz überhaupt und Bürgerrechte der Protestanten in katholischen Staaten, Wien 1781, 77. 84 Anm.

[17] „Sie greifen fast nie eine Hauptsache an, sie halten sich nur bei den kleinsten Nebensachen auf; in diesen gehen sie noch hinterlistig um: verdrehen die Worte, verkehren den Sinn..."; (P. Fast,) Beschluß der Antwort auf das demüthige Schreiben eines Mitarbeiters der Beyträge zur Schilderung Wiens, Wien 1781, 76. — „Sie reden von bösen Lehren immer in einem Tone, daß man meinen sollte, diese Lehren gehen noch ganz im Schwange in der Kirche; sie bestreiten mit einer Hitze, was niemand verteidigt..., damit die Leute durch diesen scheinheiligen Eifer überrascht, diese Herren für die alleinigen echten Lehrer... halten; hingegen die Kirche als eine unreine Pfütze und als einen Haufen verdorbener Lehrer ansehen möchten"; ders., Die strenge Lehre, vorgetragen von Herrn L. Renbir, und in ein helleres Licht gestellt, Wien 1784, 18f.

[18] Binder, Zweytes Sendschreiben 61f.

[19] Vor den ‚Skriblern', wie Fast die Autoren der Fss auch nannte, hatte sich schon Kaunitz auf dieses Traditionsprinzip berufen. Er unterscheidet das Wesentliche im Christentum vom Unwesentlichen. Wesentlich und unabänderlich ist, was auf Christus oder die Apostel zurückgeht; alles andere ist unwesentlich und kann jederzeit, auch durch den Staat, geändert werden; Maaß, Der Josephinismus I, 372ff (Nr. 158/36). Offiziell bekannt wurden diese Grundsätze des

sogar gegen das Wetterläuten und die privilegierten Altäre [...] man dieses theologische Geschütz aufgefahren[20].

Ein kirchlicher Brauch muß also, um wirklich katholisch [...] sein, zu allen Zeiten der Kirche bekannt gewesen sein; d. h. [...] tisch: zurück zur reinen Form des Christentums der Urkir[che]. Diese Forderung kehrt in verschiedenen Variationen immer wie[der]. Durch die Abkehr von der Reinheit der Urkirche und durch [...] Wust der späteren Zutaten wäre nämlich die Religion so entst[ellt] worden, daß man sie bei gewissen Leuten kaum mehr zu erken[nen] vermöchte[21]; ja so weit wäre es dadurch in der Kirche gekomm[en], daß Josef II. den Zusammenhang der Menschen mit Gott w[ieder] einfachen und den Zugang zu Christus wieder erleichtern müßt[e].

Der Ruf nach Rückkehr zur Urkirche war in den meisten Fäl[len] nicht ehrlich; das zeigt neben der ehrfurchtslosen Sprache a[uch] die Tatsache, daß diese Forderung nur negativ gestellt wur[de]: was sich an kirchlichen Einrichtungen in der ersten Christenh[eit] nicht nachweisen ließ, sollte abgeschafft werden. Man wird da[mit] dem Priester Collet im großen und ganzen zustimmen, wenn [er] behauptet, hinter dem vielen Lärm um die Urkirche habe sich e[ine] ganz unkirchliche Gesinnung verborgen[23].

Kanzlers durch das kirchenpolitisch bedeutsame Schreiben an den Nunti[us] Garampi vom 19. Dez. 1781, das auch den Bischöfen und Länderstellen m[it]geteilt wurde; ders., Der Josephinismus II (Fontes rer. austr., 2 Abt., 72. B[d.] Wien 1953, 291ff (Nr. 114; vgl. auch Nrr. 116 u. 118).

[20] Vom Wetterläuten wird gesagt, „daß die frommen Christen der Vorz[eit] nicht ebenso gedacht, folglich daß dieser Wahn in der katholischen Erbsü[nde] gar keinen Grund habe"; Wiener Kirchenzeitung 1784, 197. Der allgemei[ne] Brauch der privilegierten Altäre bedeutet für diese Zeitung nichts, denn „[die] Allgemeinheit der Kirche, auf welcher der Katholik so sicher ruht..., beruh[t] sich bekanntlich nicht nur auf alle Orte, sondern auch auf alle Zeiten"; was [...] letzteres nicht zutrifft, dann kann man nur von einem allgemeinen Mißbrau[ch] sprechen; ebd. 1786, 573 Anm.

[21] „Die Unwissenheit, Torheit und der Eigennutz der Menschen haben [die] Religion so sehr entstellt, daß sie bei gewissen Leuten kaum mehr erkennt[lich] ist. Diese entlarvt in ihrem ursprünglichen göttlichen Glanze, von dem belast[enden], übel kleidenden Wuste entledigt, der Jugend zeigen, heißt ihr wahre Ve[r]ehrer für die Zukunft bilden". J. Neuberger und M. Riggler, Beyträge [...] Schilderung Wiens, 2. Bändchen, Wien o. J., 60.

[22] „Zielen sie (die Reformdekrete des Kaisers) nicht alle dahin, um das rein[e] uralte, evangelische, ursprüngliche, anfängliche Christentum, so viel es in seinen Kräften liegt, wieder herzustellen? Hat nicht Josef... mit der Hilfe seiner aufgeklärten Bischöfe den Zusammenhang der Menschen auf Erden mit Gott im Himmel schon um vieles vereinfacht? Hat er nicht den Zugang zum großen Mittler Jesus Christus erleichtert, da er von dem göttlichen Heiligtum der Religion bereits vielfachen Menschentand absonderte?" Freimüthige Blicke eines Priesters auf den großen Reformator, Cherson (Wien) 1788, 38.

[23] „Es gibt Personen, welche, sobald sie wissen, daß eine Sache in den ersten Jahrhunderten anders als gegenwärtig gebräuchlich war, alsogleich die Ver[ä]nderung, welche die Kirche getroffen hat, verdammen; sie beklagen sich bitterlich, daß man nicht den alten Gebrauch wiedereinführt, und reden [...] ebenso wie die Ketzer, welche, um ihre Trennung zu rechtfertigen, den Katholiken ohne Unterlaß die Veränderung vorwerfen... Alle Kinder der Kirche müssen so viel Ehrfurcht gegen sie haben, daß sie selbe niemals verdamm[en], sondern müssen sich bemühen, ihren Geist kennen zu lernen, damit sie ihr Urteil darnach einrichten". Collet, Frage: ob man den Kanon der Messe [...] lauter und erhabener Stimme lesen soll? 58f.

Als eigentlicher Richter über die verschiedenen Formen des kirchlichen Frömmigkeitslebens tritt in den Fss immer wieder die Vernunft hervor. Das war vom Zeitalter der Aufklärung nicht anders zu erwarten, ist aber trotzdem insofern eigenartig, als es auf den ersten Blick unmöglich scheinen müßte, das Vernünftigkeitskriterium und das eben besprochene Traditionskriterium in Einklang zu bringen. Das bereitete jedoch den Aufklärern keine Schwierigkeit, denn nach ihrer Meinung verwirklichte eben die Urkirche jenes Ideal einer vernünftigen Religion und Kirchenzucht, das wir im nächsten Kapitel aus den Fss nachzeichnen werden. Hier sei ein Text vorweggenommen, der uns zeigt, was sich mancher Autor unter dem Urchristentum vorstellte.

„Noch unter den römischen Kaisern ging der Welt das Licht des Christentums auf. Das Evangelium leuchtete klar und ohne Makel, wie die Sonne am Himmel, unterrichtete alle Menschen auf die begreiflichste Weise ihre allgemeinen Pflichten zu erfüllen, befreite die Juden von dem schweren Joch des harten Zeremoniengesetzes und lehrte die Heiden nur ein einziges ... Wesen anbeten; liebe Gott und deinen Nebenmenschen, waren die zwei großen Gebote, in denen alle übrigen eingeschlossen waren, und die ganze Sittlichkeit bestand in dem, daß wir unseren Leidenschaften eine edlere Wendung geben und die Güter der Erde, welche alle Gaben Gottes sind, mit Vernunft gebrauchen sollen". Dieser Zustand habe aber nicht lange gedauert, denn „Das Evangelium war den Menschen zu einfach, sie setzten Fabeln hinzu und willkürliche Satzungen. Man dogmatisierte und ersann Ketzereien"[24].

Natürlich haben nicht alle Autoren so aufgeklärt wie der eben zitierte vom reinen Christentum gedacht, aber ein mehr oder weniger starker Einfluß der Aufklärung läßt sich in allen Fss, die nicht ausgesprochen katholisch sind, feststellen, wobei es oft sehr schwer ist, sie in die eine oder andere der von Aner aufgestellten Entwicklungsstufen der Aufklärung[25] einzureihen, da die Einstellung nicht konsequent beibehalten wird; katholisch-seinwollende Autoren mußten ja allzustarke Ausdrücke durch nachträgliche Korrekturen und Einschränkungen verchristlichen. Immerhin, der Zug zur Aufklärung hin ist unverkennbar. So in den Angriffen gegen das Fasten. Das Fasten sei ein pures Menschenwerk, hinter dem ein dummer, kurzsichtiger Begriff von Gott stehe; wo treffe man schon einen Freund, der Freude hätte, wenn ein anderer zu seiner Ehre fastet? Das reine Evangelium wisse nichts davon, denn es stehe geschrieben: nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was zum Munde herausgeht; ja, das Fasten beleidige sogar das Evangelium, das „durchaus bloß ein reines Herz, nicht aber einen leeren Bauch predigt"[26].

Aus der gleichen Einstellung heraus wurde auch ein anderer sog. Mißbrauch heftig angegriffen: das Ordenswesen und besonders die Verwendung der Ordensleute für den Unterricht. Ihnen vor allem wurde die Schuld an den angeblich verlotterten religiösen Zuständen zugeschrieben, da sie die Unwissenheit der Massen nährten und ausnützten. Auch konnte man wieder auf den Umstand

[24] Die große Uhr der Welt, o. O. 1782, 17. 22.
[25] K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, 4.
[26] (L. A. Hoffmann,) Werden wir Katholiken auch noch im Jahr 1786 fasten?, (Wien) 1785, 28ff. 38.

hinweisen, daß es in der Urkirche keine Orden gegeben hat. Darum sollten die Orden samt und sonders, die Erzieherorden nicht ausgenommen[27], aufgehoben oder wenigstens unschädlich gemacht werden. Wie andere Klagen über Mißbräuche, so waren auch diese nicht gänzlich unbegründet; der Schulbetrieb, der zum guten Teil den Ordensleuten anvertraut war, war vielfach in einer unfruchtbaren Abwehrhaltung haften geblieben[28]; aber aus dem Umfang der Vorwürfe und aus der Art, wie sie vorgebracht wurden, spricht deutlich das Unverständnis für das suprarationale Wesen des Ordensstandes und der Kirche überhaupt. So rechtfertigt ein Autor die Aufhebung der Klöster mit der Behauptung, daß deren „ganzes Reich Dummheit und Aberglauben zu Grundsäulen" habe, während doch die vorzüglichste Glückseligkeit des Menschen darin bestehe, daß „sein Kopf aufgeklärt und fähig ist, das Wahre vom Falschen, das Böse vom Guten zu unterscheiden"; überdies hätten die Mönchsklöster nicht die geringste Beziehung zu unserer heiligen Religion[29]. Zum Erweis der Untauglichkeit der Ordensleute für den Unterricht wird vorgebracht, daß sie keine Patrioten und Väter sind und dem Staat teuer zu stehen kommen; dabei verlegen sie sich auf spekulative Träumereien, auf Wahrheiten, die man nicht selber empfunden hat, und geben Benediktionen, erfinden Mirakel, anstatt auf die Zusammenhänge der Naturkräfte aufmerksam zu machen. Wenn man nicht in Übel zurückfallen wolle, die noch größer sind als jene, aus denen man durch Josefs Weisheit kaum hervorzuschielen beginnt, dann müßten sie und die Geistlichen überhaupt, aus den Schulen entfernt werden[30]. Dagegen meint ein anderer Autor, die Ordensleute könnten durch

[27] Diese blieben bekanntlich von der Aufhebung verschont.

[28] F. Sisszlak, Das Christentum des Josephinismus: ZkTh 71 (1949) 84.

[29] Was wäre dann zu thun, wenn der Kaiser exkommuniziert würde? o. O. 1782, 8. 12.

[30] „Das erste Geschäft der öffentlichen Erziehung ist die Bearbeitung des gemeinen Menschenverstandes, um ihn zum gesunden Menschenverstand zu erheben. Wenn man nun unter gemeinem Menschenverstand den Inbegriff derjenigen Wahrheiten versteht, die der Mensch durch seine natürlichen Empfindungen, durch eigene Beobachtungen und Versuche gesammelt... hat; unter Vorurteilen aber den gesamten Wust derjenigen Sätze, die man nie selbst empfunden noch aus Schlüssen hergeleitet hat, nie selbst empfinden noch schließen kann, sondern bloß auf gut blindhin einem anderen glaubt und durch Gewohnheit zu Grundsätzen macht; so versteht sich von selbst, daß die Jugend von Ordensleuten mehr Vorurteile als gemeinen Menschenverstand notwendig erlernen müsse. Denn das ganze Wesen aller Orden gründet bloß auf Ansehen, Sagenhören und blindes Glauben, nichts auf Empfindungen und Überzeugung. „Anstatt dem Herzen einen ehrerbietigen Schauer gegen den Zusammenhang und die Wirkungen der Naturkräfte einzuflößen, stößt man alle Ordnung der Natur um und drechselt aus der einfachsten Naturbegebenheit ein zu Privatendzwecken passendes Mirakel. Anstatt die Menschen fühlen zu machen, wie weise und gütig der Schöpfer durch allerlei Produkte für jedes seiner Länder sorgte, um dadurch in ihnen ein festes Vertrauen zu seiner Vorsehung und Güte zu erwecken, verwirft man alle natürlichen Kräfte, gibt Lukaszettel ein..., betäubt den Kopf mit namenlosen, abergläubischen Benediktionen". Gschnider. Frage: Sind Ordensgeistliche und Nonnen, die in Schulen die Jugend unterrichten, dem Staate wirklich mehr nützlich als schädlich?, Wien 1782, 43f. 57f. 64.

wissenschaftliche Tätigkeit dem Staate nützlich sein; nur müßten sie von der peripatetischen Philosophie, der scholastischen Theologie und dem ultramontanen Kirchenrecht abrücken; die diesbezüglichen Verordnungen des Monarchen hätten bei ihnen deshalb noch keinen Erfolg gehabt, weil sie zwar nach den vorgeschriebenen Lehrbüchern vorgetragen, diese aber im alten Geiste erklärt hätten[31].

Als Kriterium zur Feststellung der Mißbräuche diente einem angeblichen Priester der Satz: „was ganze Millionen Menschen an der edelsten Gabe des Schöpfers — an ihrer Vernunft — durch falsche Begriffe verletzt, das ist staatsschädlich"[32]. Im einzelnen wird u. a. die tägliche Messe angegriffen. Die Messe sollte auf die Tage, die der Ruhe des Leibes und der Seele gewidmet sind, eingeschränkt werden; dadurch würde ein besserer Christensinn gebildet, würde man weniger Priester brauchen, die aber vermutlich besser wären, und — *venenum in cauda* —: „Der Oberpriester hätte nicht so viele Sklaven als Mietpriester, die seiner Denkungsart für das tägliche Brot schmeicheln müssen"[33].

Durch die dauernden Klagen über Mißbräuche wurde schließlich auch die grundsätzliche Frage wichtig, wer denn eigentlich befugt sei, an den religiös-kirchlichen Zuständen Kritik zu üben. Der Augsburger Domprediger Alois Merz hatte die Publizisten, namentlich auch die Wiener Predigerkritiker, für nicht zuständig erklärt. Aufschlußreich ist, was ihm im Verlauf der Kontroverse, die sich daraufhin entspann, entgegengehalten wurde: man brauche kein Kirchenlehrer zu sein, sondern es genüge ein gesunder Menschenverstand, um das Lächerliche und Fehlerhafte, das die Religion entstellt, zu erkennen; es wäre zwar in erster Linie die Aufgabe der Bischöfe einzugreifen, aber da sich diese nicht rührten, so müßte man es jenen Eiferern, die „aus Liebe für menschliche Wohlfahrt" auf den Plan getreten sind, als Verdienst anrechnen[34].

3. Aus dem, was wir bisher gesehen haben, läßt sich schon einiges für den Kirchenbegriff, der hinter dem Ganzen steht, folgern. Abgesehen davon, daß bei weitem nicht alles Mißbrauch war, was als solcher ausgegeben wurde, muß gesagt werden: Unerfreuliches hat es in der militanten Kirche immer gegeben — man denke etwa an die Ausartungen bei der Feier des Abendmahles in der Urkirche — und wird es immer geben, und so wird auch das Bestreben nach Selbstbesinnung und Reform nie fehlen. Wer aber deshalb Ärgernis an ihr nimmt, der denkt an ihrem Wesen und ihrer letzten Aufgabe vorbei. Nicht um eine Mustergesellschaft in die Welt hineinzustellen, hat Christus die Kirche gegründet, sondern um in ihr und durch sie die Heiligung der Glieder zu wirken, und dies geschieht trotz des Mangelhaften, das ihrer äußeren Gestalt anhaften mag. Freilich, wem der Sinn für das

[31] Sind denn die Mönche wirklich dem Staate so unnütz, wie man heutiges Tags glaubt?, 15. 20f.
[32] Freimüthige Blicke eines Priesters 23 Anm.
[33] Ebd. 19 (20) Anm.
[34] Ein paar Worte an die Herren Predigerkritiker, Wien 1787, 7. 11ff.

Göttliche im Menschen, für die Gnade, mehr oder weniger fehl wer die Aufmerksamkeit allein auf die äußere Leistung richtet, dem fehlt schon das Organ für eine ruhige und gerechte Beu teilung der Kirche und ihrer Lebensäußerungen.

Die einzelnen Formen, in denen sich der Glaube nach auße kundtut, sind nicht wesentlich für die Kirche; wesentlich aber is es, daß die Kirche überhaupt sichtbar hervortrete. Das wurd in den Fss nicht ausdrücklich geleugnet, aber eine nach ihrem Rezept gereinigte Kirche würde faktisch von anderen christlichen Kirchengemeinschaften[35], in der äußersten Konsequenz sogar von einer reinen Naturreligion, kaum zu unterscheiden sein. Diese scharfe Urteil trifft natürlich nur die radikaleren Schriften, aber auch den anderen kann der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie mit ihrem Gejammer über das ‚Äußerliche' in der Kirche die Sichtbarkeit derselben gefährdet haben. Schon im Jahre 1781 wisse die gewiß nicht klerikalen ‚Beyträge zur Schilderung Wiens' zu berichten, „daß es hier zum Unglück sogar Leute gibt, die an der Religion zu sehr feilen und zu sehr fegen; daß sie selbe... zu einem Phantome hinausfegen"[36]. Dasselbe sagt ein antijosefinischer Autor gegen Ende des josefinischen Jahrzehnts[37]. Dazu kommt daß der ehrfurchtslose Ton, in dem die Klagen vorgebracht wurden, geeignet war, die Liebe zur Kirche und das Vertrauen zu untergraben, und dies umso mehr, als man nicht anstand, die maßgebenden Männer in der Kirche als die Ursache des Übels hinzustellen. Nach Angabe einer Fs haben diese Angriffe gegen den Klerus den zunehmenden Priestermangel mitverursacht[38].

Endlich müßte man aus den erhobenen Vorwürfen auf ein gänzliches Verlassensein der Kirche von seiten ihres unsichtbaren Oberhauptes schließen. Mißbräuche in einem solchen Ausmaß[39]

[35] Vgl. dazu Valjavec 107f.

[36] Beyträge zur Schilderung Wiens², Wien 1781, 5.

[37] In Österreich hat sich „eine freche Bande, wie es scheint, verwegener Dreslinge zusammengerottet, die ganz rastlos und stürmend über eingebildete Mißbräuche lärmen und beständig, ohne Geschicklichkeit, ohne Beruf am Glauben fegen, bis keine Spur mehr des echten Katholizismus übrig sein wird"; angeblich sollen nur Mißbräuche abgeschafft werden, allein „man kennt diesen Gesang zu gut, als daß er einen Gutdenkenden zu bezaubern imstande wäre. Auch Knaben, die nichts als die notwendigsten Stücke zur Seligkeit wissen, merken es, daß man von dem schönen Bilde der Religion nicht nur alle Verzierungen wegzunehmen, sondern selbst die erste Zeichnung und die Grundfarbe wegzuwischen gedenke". Warum wollen in den österreichischen Staaten so wenige Priester werden?, o. O. 1788, in der Vorrede u. 23.

[38] Zu anderen Ursachen des Priestermangels wird gezählt „die äußerste Verachtung, in welcher jetzt die Geistlichkeit allenthalben steht. Man hat sie in kurzer Zeit beinahe so tief herabgesetzt, daß sie nicht weiter sinken zu können scheint". „So gibt man der Welt einen klaren Beweis, daß man die Verfechter der Religion auf alle Art verschreien will, weil man der Religion selbst feind ist und eine neuphilosophische, natürliche einzuführen trachtet": Warum hat die Geistlichkeit in den österreichischen Staaten keine Kandidaten?, Wien 178[illegible] 19. 21.

[39] „Viele, leider!, dieser Mißbräuche haben sich in den äußerlichen Gottesdienst, auf die Kanzeln und Altäre, in die Gottesäcker, in das Ehewesen, in die Bu- und Ewigkeitslehre, in Gebet- und Lehrbücher des Volkes, usw. eingeschlichen". Freimüthige Blicke eines Priesters 23 Anm.

und noch dazu seit Hunderten von Jahren kommen doch wohl nur für den in Frage, der in der Kirche eine Gesellschaft sieht, deren Wohl und Wehe allein von der Geschicklichkeit und dem guten Willen der Menschen abhängt[40].

2. Die ‚Nützlichkeit' der Kirche

Der Kampf gegen die Mißbräuche hat uns die Einstellung der Fss zu den kirchlichen Lebensformen von der negativen Seite gezeigt. Was man positiv von der Kirche erwartete, läßt sich zusammenfassen in dem Begriff Nützlichkeit. Man verstand darunter in erster Linie die Förderung der sittlichen Persönlichkeit als des höchsten Zieles des Menschen, von dem her nunmehr auch der Gottes- und Religionsbegriff bestimmt wurde[41]. In der sittlichen Persönlichkeit — zusammen mit anderen Voraussetzungen, die vor allem der Staat schaffen sollte — sah man die Garantie für das Glück des Menschen auf der Welt und dann im Jenseits. So tritt der Mensch in den Mittelpunkt alles Denkens und Strebens; er gilt als das Maß aller Dinge[42]. So ist eine Entwicklung, die sich schon in der Kontroversperiode angebahnt hatte[43], unter dem Einfluß der protestantischen theologischen Aufklärung mit ihrem moralisierenden Naturalismus und gefördert durch die Unzufriedenheit mit dem äußeren Prunk des Barock, dem nicht immer ein ernstes Streben entsprach, zum Abschluß gekommen.

Wir haben gesehen, wie die Fss die Äußerungen der Frömmigkeit nach deren Vernünftigkeit beurteilten. Jetzt können wir hinzufügen: Für religiös vernünftig galt, was nach der Meinung der Josefiner der sittlichen Vervollkommnung zu dienen und so die innere Glückseligkeit des Menschen[44] herbeizuführen imstande war. Hierin sah man die Aufgabe und Notwendigkeit der geoffenbarten Religion und der Kirche, deren Begründer bei dieser Gelegenheit wegen seiner Menschenfreundlichkeit, die ihn nur das Wohl aller vor Augen haben ließ, gepriesen wird. Nebenbei rechnete man auch die Förderung der staatlichen Wohlfahrt durch Belehrung zum Aufgabenkreis der kirchlichen Tätigkeit. Im einzelnen reicht die Einstellung der Publizisten von der einfachen Überbetonung des Moralischen bis zur praktischen Verleugnung des Dogmas und des Sakramentalen.

---

[40] Über eine ähnliche Auffassung in den Katechismen vgl. M. Ramsauer, Die Kirche in den Katechismen: ZkTh 73 (1951) 321.

[41] Für die josephinische Pastoraltheologie zeigt dies Sissulak, a. a. O. 68ff.

[42] Diese Verschiebung kommt z. B. in einer Verteidigung der Predigtkritiker zum Ausdruck: „Sie (die Kritiker) lieben die Vernunft, deren Licht sie die Notwendigkeit der geoffenbarten Religion nicht nur einsehen, sondern auch fühlen läßt. Sie kennen den Einfluß, den Religion auf die Glückseligkeit der Menschen, auf das Wohl des Staates hat, und halten sie in Ehren". Ein paar Worte an die Herren Predigerkritiker 19. Besonders kraß scheint die anthropozentrische Religionsauffassung im Hradischer Generalseminar vertreten worden zu sein; vgl. E. Winter, Der Josephinismus und seine Geschichte, Brünn 1943, 209.

[43] Vgl. Ramsauer 154. 314.

[44] Die äußere Glückseligkeit sah man in der Geborgenheit innerhalb der Staatsgemeinschaft.

1. Lob der nützlichen Religion. — Wir beginnen mit apologetischen Schriften gegen Freigeister und Spötter. Hier wird an der Offenbarung durchaus festgehalten, aber ihr Inhalt mehr oder weniger verwässert und ihr letzter Zweck verdreht. J. Wagner preist die Religion als das Wichtigste für den Menschen, als die Triebfeder aller rechtschaffenen Handlungen und Trösterin in den Mühsalen; sie lehre nämlich Gott kennen und fürchten und daher rechtschaffen leben; wer so lebt, der fühle die Ruhe des Gewissens: „ist das nicht schon Belohnung genug? Gründet sich das Wohl eines jeden auf etwas anderes als ruhiges Gewissen?" Dabei sei die Religion so einfach: als Grundfeste habe sie die Gesetze, die ihrerseits auf die Gottes- und Nächstenliebe gegründet sind. Wagner stellt auch eine Art Wertskala auf: an erster Stelle steht die Religion, dann kommt der Bauer, durch dessen Arbeit Künste und Wissenschaften ermöglicht werden[45].

Eine Schrift Efingers rückt zwar auch die Glückseligkeit des Menschen in den Vordergrund, zeichnet sich aber doch durch manche tiefere Gedanken vor anderen Fss aus[46]. Das Verhältnis des begnadeten Menschen zu den göttlichen Personen wird im einzelnen aber fast nur vom moralisch-psychologischen Standpunkt aus beschrieben, so daß der Mensch im Mittelpunkt zu stehen scheint[47]. Nachdem Efinger von der Erfüllung der Christenpflichten gesprochen hat, schließt er diesen Teil mit einem Hinweis auf die Kirche:

„Welch ein glückseliges Leben wird durch die treue Ausübung dieser Pflichten verursacht werden. ... Nun zeigt uns die heilige Lehre die Gemeinde der Glückseligen in der Kirche Gottes, die aus einem sichtbaren Oberhaupt und aus den Haufen der Rechtgläubigen besteht und mit dem Sohne Gottes auf das genaueste vereinigt ist".

Obwohl man diese magere Beschreibung der Kirche aus dem, was Efinger vorher über die christliche Religion gesagt hat, auffüllen kann, so wirkt es doch peinlich, wenn unmittelbar darauf der Staat der Kirche irgendwie gleichgestellt wird: „Auch hat Gott zu unserem Heile den obrigkeitlichen Stand gesetzt, Ruhe und Glückseligkeit zu handhaben; selbst der Gehorsam gegen dieselbe (l.: denselben) macht uns glücklich[48]". Neben der starken

[45] J. F. Wagner, Was ist Religion?, Wien 1782, 3ff. 8f.

[46] J. Efinger, Die Freygeister, Feinde und Spötter der christlichen Religion. Wien 1782, 26f.

[47] „Die Liebe des Vaters ist in eben dem Grade für uns ein Beweggrund zur Tugend, als sie uns ein Trost ist... Der Sohn beschenkt uns mit seiner Gerechtigkeit und gibt uns also einen göttlichen Frieden... Der Heilige Geist aber beschäftigt sich, uns allen diese Glückseligkeit recht fühlbar zu machen, da er uns immer mehr und mehr erleuchtet, bis wir aus der Zeit in die frohe Ewigkeit hinübergehen"; a. a. O., 27—30. Wenn hier auch der moralische Gesichtspunkt vorherrscht, so war es doch eine christliche Moral; den Gegensatz dazu kann man in folgender Stelle sehen: „Er (der Jüngling) lerne das natürliche Verhältnis der Dinge, erfahre daraus, daß der Natur Gesetze aus dem Wesen der Menschen entspringen; daß der Wollüstling nicht bloß darum seines Fehltrittes wegen zittern muß, weil das 6. Gebot des Dekalogs ihm dräut, oder weil Christus den Unreinen aus seinem Reiche verweist; sondern daß Moses und Christus nur darum diese Gesetze gaben, weil schon die Natur durch Entkräftung und frühes Alter den Wollüstling straft". Der Denker am Grabe Josephs des II., Wien 1790, 5f.

Betonung der Nützlichkeit finden sich hier auch die traditionellen Argumente für den göttlichen Ursprung der Kirche und der Heiligen Schrift, die der Autor für so zwingend hält, daß er einen Menschen, der ihre Göttlichkeit leugnet, nur noch dem Wundarzt überlassen möchte[49]; in seinen diesbezüglichen Ausführungen wünschte man ein stärkeres Hervorheben der *criteria primaria* und eine entschiedenere Betonung der Glaubenspflicht.

Häufig wurde, gewiß nicht ohne Grund, gegen den üblichen Religionsunterricht der Vorwurf erhoben, daß er ein bloßes Auswendiglernen von trockenen, unverdauten Formeln sei und dem Herzen nichts biete. Dagegen hielt man eine öffentliche Religionsprüfung in einer Mädchenklasse für so vorbildlich, daß sie in Druck gegeben wurde. Bei der Prüfung wurde nicht die Frage- und Antwort-Methode angewendet, sondern die Mädchen sollten sich untereinander über die Religion und ihren Einfluß auf die Glückseligkeit unterhalten. Man wird den folgenden Text besonders genießen, wenn man besagten Vorwurf vor Augen hat. Ein Mädchen lehrmeisterte:

„Ich bezweifle nicht, meine teuersten Gespielinnen, daß sie mit mir einerlei Gesinnung haben und unsere heiligste Religion nicht als ein bloßes Gedächtniswerk betrachten, womit man sich in der Jugend beschäftigt, um davon die ganze übrige Lebenszeit keinen Gebrauch mehr zu machen. Sie schätzen dieselbe vielmehr als das edelste Geschenk unseres liebenswürdigsten Gottes, der uns alle glücklich, schon in diesem Leben glücklich wissen will, der uns schon hier in diesem Tränentale einen Vorschmack von jenen himmlischen Freuden geben will, die er uns vorbereitet, der uns zur ewigen Glückseligkeit durch die zeitliche Glückseligkeit führen will. In der Tat! die christliche Religion klärt unseren Verstand auf, sie bildet unser Herz, sie hemmt den Lauf der Leidenschaften, die uns allein unglücklich machen; sie macht uns mäßig und demütig im Glücke, geduldig und standhaft im Unglücke. Und dies ist doch der einzige Weg, der uns trotz aller Vorurteile einer verblendeten Welt zur Glückseligkeit führen kann..."[50].

Bei manchen Autoren führte der Moralismus zur Behauptung der Notwendigkeit einer Offenbarung. Man argumentierte etwa folgendermaßen: Zur inneren Glückseligkeit ist das sittliche Gleichgewicht notwendig, das aber infolge der angeborenen, also unverschuldeten Naturverderbnis immer wieder gestört wird. Da sich nun einerseits der Mensch nicht selber helfen kann und es andererseits der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, den Menschen in diesem unverschuldeten Zustand sittlicher Schwäche — in ihr sahen diese Autoren das Wesen der Erbsünde[51] — zu belassen, so folgt die Notwendigkeit einer Offenbarung. Ganz klar ist diese

[49] Efinger 44f.
[50] Ebd. 45.
[51] K. Spenn, Öffentliche Prüfung aus den katechetischen Unterweisungen vom Jahre 1780 in der Gottesackerkirche der Schottnerpfarre, Wien o. J., 9f. In einer anonymen Schrift gegen die Ordensleute wird die Konsequenz aus dieser Lehre gezogen und von einer Erbsünde auch im getauften Menschen gesprochen; der Autor fragt, wie es mit der Tugend der Mönche bestellt sei, und sagt, nach ihrem eigenen Urteil wäre alles in Ordnung: „Sie wissen weder von Schwachheits- noch von Bosheitssünden, und es wird viel sein, wenn ihnen die Erbsünde noch anklebt". Neue Briefe für und wider das Mönchswesen, 4. Bändchen, Frankfurt und Leipzig (Wien?) 1782, 40.

Lehre in einer Schrift Rollwegs, eines Doktors der Theologie ausgesprochen. Rollweg kritisiert hier die Fragen, die bei einem Pfarrkonkurs gestellt worden sind, u. a. die Frage, welche theoretischen Wahrheiten der Religion zu Hilfe zu nehmen seien, um die Moral gründlich zu behandeln. Rollweg ist erstaunt, daß es auch religiöse Wahrheiten geben solle, die keinen Einfluß auf Sittenverbesserung haben, und macht gleich die Probe aufs Exempel, indem er über solche Wahrheiten nachdenkt; er kann dann an einem Beispiel zeigen, wie ihm diese Erwägung „eine unversiegende Quelle des reinsten Vergnügens war":

„Um alles Übrige zu übergehen, wem ist es wohl unbekannt, daß die ganze Lehre Jesu, folglich auch die christliche Moral, auf dem größten der Geheimnisse, auf dem Geheimnisse unserer angeborenen Naturverderbnis ruhe? Denn wozu braucht man Belehrung, Besserung, Trost, Beruhigung, welches doch gewiß Gegenstände der Moral sind; wozu die ganze Moral, wenn unser Verstand ohnedies erleuchtet, unser Herz ohnehin gut, unser Zustand für sich schon glückselig ist? Nun aber habe der Mensch in Wirklichkeit unter einer geistigen und moralischen Schwäche zu leiden; ferner „kommt der Mensch hilflos... auf die Welt, der Mensch, dieses edle, vernünftige Geschöpf, dies Bild des Unsterblichen; ist es ferner der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit Gottes gänzlich zuwider, den Menschen ohne sein Verschulden so elend und hilflos erschaffen zu haben, so entsteht notwendig die Frage, wie denn der Mensch... ein solch Schicksal verdient habe — eine Frage, die schon den Weisen Griechenlands manche Grillen verursachte, deren Entscheidung zur Rechtfertigung (!) der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes unumgänglich notwendig ist, aber eine Frage, die ein Geheimnis ist, das nur die Offenbarung aufdeckt, und aus welchem die Notwendigkeit der geoffenbarten Sittenlehre herfließt"[53].

Gmeiner greift auch auf die Erbsünde zurück, um darzutun, daß der Staat die Seelsorger entsprechend ihrer Nützlichkeit besolden solle; die geoffenbarte Religion sei nämlich für die Glückseligkeit des gefallenen Menschen notwendig und nebenbei das wirksamste Mittel, den Endzweck des Staates zu erreichen[54]. Aus diesen kurzen Andeutungen ersieht man schon, daß das Lob Gmeiners nur dem Seelsorger, „der mit Aufopferung seiner Kräfte und Gesundheit den Zweck des Staates dadurch befördert, daß er im Beichtstuhle und im Predigtamte die Pflicht eines Bürgers erfüllt", nicht aber einem „Bettelmönch, der sich von dem Schweiße seiner Mitbürger ernährt", gelten kann[54].

Man hat es vielleicht für apologetisch wirkungsvoll gehalten, nicht nur die Nützlichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der christlichen Offenbarung zu beweisen; dogmatisch ist die Argu-

[53] M. Rollweg, Forschende Gedanken über den Sinn der im Maymonat 1788 bey dem Konkurse vorgelegten Fragen, Wien 1788, 14ff. Aus demselben Grund hielt Eferding die geoffenbarte Religion für das notwendige Komplement der natürlichen; diese weise Lücken auf in der Lehre vom Wesen Gottes und der Unsterblichkeit; auch sei es „der bloßen Vernunft unbegreiflich, wie es mit unserem Verderben zugegangen sei; wir können ja nicht so aus der Hand Gottes gekommen sein als wir uns gegenwärtig befinden. Da nun die natürliche Religion so große und wesentliche Lücken hat, so beweist sie dadurch die Notwendigkeit der Offenbarung und führt uns an der Hand zu der christlichen Religion, die sich auf die Natur Gottes und des Menschen gründet und unsere ganze Glückseligkeit zum Zweck hat". Eferding, Die Freygeister 17.

[54] F. X. Gmeiner, Betrachtungen über die Geringschätzung und kümmerlichen Unterhalt der Seelsorger, Wien 1782, 5ff.

[54] Ebd. 17.

mentation, der wir hier begegnet sind, verfehlt, denn es wird der Offenbarung die Grundeigenschaft der Gnadenhaftigkeit praktisch abgesprochen. Der Grundfehler war der, daß die ganze Heilsordnung in Funktion des Sittlichen gesehen wurde.

Wenn ein Prediger ‚die Pflichten eines Bürgers' (im Sinne Gmeiners) auf der Kanzel erfüllte, konnte er mit der Anerkennung der Predigerkritiker rechnen. So wurde Poschinger für mustergültig erklärt, weil er in einer Predigt über das Gebet Christi am Ölberg die Nutzanwendung machte: Auch wir sollen uns der Pflicht erinnern, das allgemeine Beste der menschlichen Gesellschaft nach unseren Kräften zu fördern, jeder in seinem Beruf: auf dem Felde, in der Werkstatt, durch Erziehung der Kinder usw.[55]. Eine solche nützliche Seelsorge wurde auch von Bischöfen betont. Der Erzbischof von Salzburg empfiehlt einen besseren Volksunterricht, denn „je reiner, heller, aufgeklärter und lebendiger seine (des gemeinen Mannes) Erkenntnis ist, desto lauterer und fruchtbarer in allem Guten wird auch seine Religion sein"; auch solle der Seelsorger in der Psychologie, im Naturrecht, in der Geschichte und den schönen Wissenschaften, in der Landwirtschaft, in der Gesundheitslehre und bes. in der Diätetik nicht gemeine Einsichten besitzen, denn es kommt auf seine Talente an, „wenn Aufklärung, Einsicht und Kultur, wenn echte Gottseligkeit, Wohlstand und froher Mut unter dem Landvolk verbreitet werden soll"[56]. Der Bischof von Linz sagt von dem Seelsorger:

„Er soll sich vorzüglich bestreben, die Religion durch die Art der Schilderung ihrer Pflichten seiner Herde liebenswürdig und schätzbar zu machen; zu beweisen, daß ihre Beobachtung uns immer zu unserer wahren Glückseligkeit als dem von dem höchsten Wesen uns ausgesteckten Ziel führe; daß diese Beobachtung keineswegs schwer sei, sondern daß sie uns den Frieden des Herzens und jene Annehmlichkeiten verschaffe, die schon hienieden ein süßer Vorgeschmack der himmlischen Freuden sind"[57].

Was Sissulak von den josefinischen Pastoraltheologen sagt[58], gilt auch von manchen Fss: Hinter dem, was uns Aufklärung oder nur Aufklärung zu sein scheint, verbirgt sich mitunter eine apologetische Zielsetzung. Wenn es im einzelnen auch nicht immer möglich ist zu unterscheiden, ob es sich um Apologie oder Zeitgeist handelt, so muß doch bei den bischöflichen Sendschreiben das apologetische Moment wenigstens als mitbestimmend angenommen werden, da neben solchen den Zeitgeist atmenden Stellen auch warme Worte für Kirche und Religion nicht fehlen[59].

[55] „Würdiger Mann! Dank sei dir für jede Predigt, welche du von der heiligen Stätte der Kanzel eben so deutlich, lehrreich und gemeinnützig vorträgst! Möchten dir doch alle diejenigen nachfolgen, welche noch nicht überzeugt sein wollen, daß ein Prediger nicht nur die Pflichten eines geistreichen Christen, sondern auch die des Menschen und des guten Bürgers von der heiligen Stätte zu lehren verbunden sei". Wöchentliche Wahrheiten für und über die Prediger in Wien, hrsg. von L. A. Hoffmann, Wien und Prag 1783, 103f (51. Stück).

[56] (Hier. Colloredo,) Sr. Hochfürstl. Gnaden... Hirtenbrief auf die Jubelfeyer Salzburgs, Wien o. J. 78. 86f. 89.

[57] E. v. Herberstein, a. a. O. 8.

[58] Sissulak, a. a. O. 81f.

[59] Der Bischof von Linz z. B. ruft seinen Priestern zu: „Vergesset nie, daß ihr

Wir haben bisher gemäßigte Autoren gehört. Sie preisen die Religion und Kirche als nützlich und notwendig für die aus einem sittlichen Leben sich ergebende Glückseligkeit; sie halten an der Offenbarung fest, verwässern aber ihren Inhalt, indem sie einseitig das Moralische hervorkehren. Bevor wir weitergehen, wollen wir noch eine Definition, besser Umschreibung der Kirche hören, die sich aus der geschilderten Geistesrichtung ergibt und nebenbei die Hilflosigkeit des Autors dem Dogma gegenüber deutlich verrät:

„Die Kirche ist eine Gesellschaft, welche Gott selbst für das Seelenheil jedes Menschen einsetzte, sie mit dogmatischen Gesetzen versah, in welchen er den Gläubigen die erfreuliche Aussicht in ein zukünftiges, für die Frommen bestimmtes Leben zeigte, wovon die Vernunft nur einen sehr schwachen Abdruck blicken läßt, sie gleichsam hiezu einlud und ihnen mit wahrhaft väterlicher Liebe einen ebenen Pfad eröffnete, auf welchem sie sicher dahinwandeln können und den sie vergebens anderswo suchen würden; ihr aber beinebst besondere Hirten zuteilte mit der Gewalt, disziplinäre Gesetze zu erlassen, wodurch sie ihren untergeordneten Schäflein... die dienlichsten Mittel zur Ausübung der Tugend und seiner Gebote Aufrechterhaltung zeigen sollten"[60].

2. Abstriche von ‚unnützen' Einrichtungen in der Kirche. — Die utilitaristische Einstellung kann wie zum Lob der Religion so auch zu Angriffen gegen Kirche und kirchliche Institutionen führen; es gibt ja in der Kirche Verschiedenes, das unmittelbar keinen greifbaren Nutzen stiftet, da es Sinn und Bedeutung auf der ganz anderen Ebene des Übernatürlichen hat. Fehlt das Verständnis für die übernatürliche Sendung der Kirche, dann wird es notwendig zu Anklagen und Abstrichen von kirchlichen Einrichtungen kommen. Die folgende Darstellung wird also das über die ‚Mißbräuche' Gesagte von einer neuen Seite her beleuchten und ergänzen.

Man kann die Worte eines Lobredners auf Josef II. als Motto über dieses Kapitel setzen:

„Mit Erfüllung der Pflichten ist Gott und dem Staat gedient; hingegen der Flitterdienst der Religion nützt zu nichts, als das Gewissen der Gläubigen bei Bruderschaften, Wallfahrten, Ablässen, Bilderdienst, Weihungen und Festfeierlichkeiten einzuschläfern und so, wo nicht das schädlichste Verderben über Christensitte und Bürgerpflichten auf ganze Länder zu verbreiten, doch die wesentlichsten Liebesdienste der Religion (Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) zu benachteiligen"[61].

Eine solche Einstellung steht vielfach hinter den Angriffen gegen die Orden, besonders jene beschaulicher Richtung. Gschnidel hält die Ordensleute für ganz unfähig, gute Bürger zu erziehen, da sie selber keine solchen seien. Wo sollten sie auch die Grundsätze des guten Bürgers gelernt haben? Im Kloster unmöglich.

die Stelle eines Oberhirten vertretet, welcher sein Leben für seine Schafe gegeben hat und welcher sie noch mit seinem Leib und Blut speiset. Ihr seid hier auf der Welt die Stellvertreter seiner Liebe gegen die Menschen". Oder: „Erinnert euch vor dem Altar, daß ihr nur an Christi statt da stehet, um sein ewiges Priestertum zu verrichten und das Amt unserer Versöhnung fortzusetzen" — daher sollen die Priester das heilige Opfer würdig feiern und mehr als eine Viertelstunde (!) darauf verwenden. E. v. Herberstein, a. a. O. 30f.

[60] E. V. Schwaiger, Rechtliche Abhandlung von dem Rechte und der Pflicht der Bischöfe, in allen Fällen zu dispensieren, da der Landesfürst die Dispensreserven abschafft. Zu Erlangung der Doktorswürde. Wien 1784, 11f.

[61] Freimüthige Blicke eines Priesters 27.

aber auch vor dem Eintritt nicht, weil sie sonst das Kloster nie betreten hätten, denn sie hätten dann gewußt, daß sie auf der Welt den gesellschaftlichen Verpflichtungen nachzukommen und nicht spekulativen Träumereien sich hinzugeben hätten[62]. Gschnider steht schon ganz im rationalistischen Lager; der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Einsichten ist der alleinige Maßstab, nach dem kirchliche Lebensformen beurteilt werden. Wie bei anderen Autoren steht die Moral im Vordergrund, unter der aber hier ausschließlich die natürliche Ethik verstanden wird. Den Ordensleuten wird nämlich auch vorgeworfen, daß sie den Menschen Pflichten auferlegen, die über die Natur- und Staatsgesetze hinausgehen[63]. Besonders schlimm steht es nach Geusau mit den Klosterfrauen; diese seien nicht einmal der Religion nützlich: sie predigen nicht und spenden keine Sakramente; beten aber und tugendhaft leben bringe, eigentlich zu reden, der Religion keinen Nutzen, sondern sei die Pflicht eines jeden Christen[64].

Den neuen Begriff von Religion und Kirche zeigt auch die Einstellung zur theologischen Spekulation und zum Dogma. Diese Einstellung ist nicht einheitlich. Bei den gemäßigten Publizisten fanden wir lediglich eine Überbetonung der Moral gegenüber dem Dogma; die radikaleren lehnen die ‚spekulativen Träumereien' in Bausch und Bogen ab, und im Dogma treffen sie entweder eine Auswahl solcher Sätze, die ihnen einen Zusammenhang mit dem Leben zu haben schienen, oder sie unterschlagen es gänzlich,

[62] „Wer die Pflichten der Menschlichkeit kennt, der weiß, daß er seinem Geschlechte Menschen, der Gesellschaft gesellschaftliche Menschen, dem Staate Bürger schuldig ist. Er weiß, daß er alle Kräfte anstrengen muß, in den Stand zu kommen, diese erhabene Absicht der Natur zu erreichen..., er weiß, daß ihn der Schöpfer nicht zu spekulativen Träumereien auf die Welt schickte, daß seine Bestimmung nicht auf etliche Ordensbrüder eingeschränkt ist, daß ihm die Natur die wechselseitige Dienstleistung des ganzen Menschengeschlechts vorgezeichnet habe". Gschnider, Frage: Sind Ordensgeistliche und Nonnen... dem Staate wirklich mehr nützlich als schädlich? 39f. — Blumauer sorgte dafür, daß der Vers nicht fehle: Pius kommt zu Josef, „der eine Anzahl Mönche, weil er fand, daß Psalmodieren auf dem Land nicht, wie man einst geglaubt, den Hunger wende, den Feind nicht schlägt, und daß der Mensch die Hände nicht bloß zum Essen hat, zur Mitarbeit verband". A. Blumauer, Prophetischer Prolog an das Publikum auf die Ankunft Pius des VI. in Wien, Wien 1782, 5.

[63] Gschnider, a. a. O., 29f.

[64] F. v. Geusau, Über die Aufhebung der Nonnenklöster, Wien 1782, 16f. In der Schrift ‚Von der oberherrlichen Gewalt'... hatte Kaunitz schon Jahre vorher seine Gedanken über das Ordenswesen zu Papier gebracht: „Die sogenannten ordines regulares, das ist das Mönchwesen, ist eine Erfindung des dritten Jahrhunderts des Christentums, von welcher vor dieser Zeit gar nichts bekannt war. Es hat sich solches nach und nach fast unglaublich ausgebreitet, theils durch falsche Begriffe des wahren Christentums, theils durch die Gemächlichkeit..." Das Ordenswesen wird auch eine „gegen alle Rechte der Natur abentheuerliche Erfindung" genannt. Maaß, Der Josephinismus I, 378 (Nr. 158/36). Im Jahre 1781 teilt Kaunitz Kardinal Hrzan mit, daß jene Orden aufgehoben werden, „deren Institut allein auf das sogenannte beschauliche Leben gerichtet ist und daher ihre Mitglieder zur Beförderung des Besten der Nebenmenschen unfähig und folglich für die bürgerliche Gesellschaft unnütz sind". Maaß II, 290 (Nr. 113).

um alles Heil von einer guten Bürgermoral zu erwarten. Ein schönes Beispiel dafür haben wir wieder in Gschnider, der nicht nur die Lehrmethode der Ordensschulen ablehnt, sondern auch zeigt, wie man es machen muß. Die Jugend solle zum Guten und Edlen angeleitet werden; zu diesem Zweck müsse man sie über die Naturbetrachtung zur Kenntnis des Schöpfers und der eigenen Pflichten führen; von den Religionslehren sollen jene ausgewählt werden, die eine engere Beziehung zu unserem Glück und Unglück haben und also empfunden werden können; auf diese Weise würde die Jugend die Religion wieder schätzen und lieben lernen[65]. Die Bedeutung des Glaubensaktes als Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Autorität und Grundlage der übernatürlichen Beziehungen zu Gott wurde hier ebensowenig erkannt wie von jenem Autor, der erstaunt fragte, was aus echt vorgetragenen Glaubenslehren anderes als Sittenlehre fließen solle[66]. Immerhin hält man hier wenigstens insoweit noch am Dogma fest, als es die sittliche Persönlichkeit zu fördern schien.

Das Dogma wird aber gänzlich unter den Tisch fallen, sobald man glaubt, auf diese Stütze der Moral verzichten zu können. Der Kaiser würde gestaunt haben, wenn er dieses Urteil über sich gelesen hätte:

„Josef ist bei sich überzeugt, daß nur jene würdige Diener einer wohltätigen Gottheit sein können, die keinen anderen Wunsch hegen als Gutes zu tun, er weiß, daß das gute Beispiel ihres Leben beinahe allen anderen Unterricht überflüssig machen würde"[67].

Ähnlich schlägt eine ‚Gesellschaft Erzieher' vor, die Katechismen aus den Schulen zu entfernen und dafür die Kinder nach dem Buche der Natur und der Bibel in die Moralität einzuführen; darauf beruhe „einzig und allein das theoretische und tätige Christentum"[68].

[65] „Man führe die ganze Natur, alle Reihen der Schicksale auf die Empfindungen zurück und mache die Menschen die Natur und die Schicksale lesen, und man wird dem Verstand nicht nur alle Eigenschaften des Schöpfers beibringen, sondern man wird das Herz zur willigen Erfüllung seiner Gesetze fortreißen. Dann wähle man diejenigen Religionslehren mit Auslassung aller spekulativen, welche eine nähere Beziehung auf unsere Ruhe, auf unser Glück und Unglück... haben; man mache diese Beziehung durch sinnliche Beispiele nach allen Graden empfinden, und die Menschen werden die Religion nicht mehr als einen unverständlichen und nichtsdienenden Wörterkram, nicht mehr als ein zum Eigennutz der Priester ausgedachtes Märchen... ansehen; sie werden vielmehr dieselbe als die Zuflucht im Elend, als die Trösterin in Drangsalen, als die Teilnehmerin bei Vergnügungen..., als das unschätzbare Geschenk des Himmels, den Menschen zum Glücke gegeben, umfassen, verehren und lieben". Gschnider, a. a. O. 55f.

[66] Ein paar Worte an die Herren Predigerkritiker 9.

[67] Beweise, daß Joseph der Zweyte ein Protestant ist, o. O. 1785, 31.

[68] „Unser gekrönter Menschenfreund wird die Menge der Katechismen, in denen nichts als Dogmatik, Menschensatzung und Spekulation liegt, aus seinen Schulen verbannen. Denn sie sind das Erzeugnis mönchischer Köpfe aus den finsteren Zeiten, welches das Hirn unserer zarten Jugend mit einem Schwall dogmatisch-symbolischer Sätze... anfüllt, aber ihren Verstand und ihr Herz leer, ohne alle Religion, Aufklärung und Moralität läßt". „Wir erwarten die selige Zeit, in der man andere und bessere Mittel ergreifen wird, unsere Kinder die heilige Christusreligion zu lehren. Bald werden sie dieselbe aus dem heiligen Buche der Natur als dem ersten Teile der Christusreligion, den Gott selbst

Wenn an der christlichen Religion nur noch der sittenverbessernde Einfluß geschätzt wird, dann läßt sich aus diesem Einfluß natürlich das *criterium credibilitatis* Nummer eins machen, wie es in einer Schrift geschieht, die von Ausfällen gegen die kirchliche Frömmigkeit strotzt. Der Autor macht sich den berechtigten Einwurf: Würde Gott den Bilderkult nicht billigen, dann würde er anläßlich dieses Kultes keine Wunder wirken. Antwort: *nego suppositum*; es brauche nämlich unendlich viel, vernünftige Leute von einem Wunder zu überzeugen; und überhaupt seien Wunder nicht das stärkste Argument für die Wahrheit der Religion. Der stärkste Beweis sei der, daß uns diese Religion Gott anbeten und gerecht sein lehrt[69]. Mit einem solchen Argument läßt sich nicht der Offenbarungscharakter, sondern nur die Brauchbarkeit des Christentums aufzeigen.

Als weitere Folgerung aus dem absoluten Primat des Sittlichen ergab sich bei einigen Schriftstellern die (allerdings nicht ausgesprochene) Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Nach Renbir (= Pfarrer Ribner) gehören die Bosheitssünder nicht mehr zur Kirche. Er unterscheidet zwischen Schwachheits- und Bosheitssündern: jene seien im Grunde gute Christen, während diese keine Christen seien und nicht mehr unter das Gesetz der Gnade fallen, „wo man kämpfen muß und nicht mehr unterliegen darf"[70]. Ein anderer hat folgenden Artikel in sein Glaubensbekenntnis aufgenommen:

„Ich glaube, daß alle Menschen der Erde Brüder sind, und daß Gott keinen anderen Unterschied zwischen seine Kinder gesetzt hat als Tugend und Laster"[71].

Der utilitaristische Standpunkt der aufgeklärten Publizisten hat natürlich auch auf die Sakramentenlehre abgefärbt. Wir setzen diesen Abschnitt trotz der Bedeutung der Sache an den Schluß dieses Kapitels, weil das relativ Wenige, das sich über diesen Punkt in den Fss findet, nach dem Vorausgehenden besser verstanden wird. Ein richtiger Begriff von den Sakramenten ist für das Verständnis des inneren Wesens der Kirche von entscheidender Bedeutung; offenbart sich doch die Kirche besonders im sakramentalen Tun als der fortlebende, die Heilsgüter ausspendende Christus.

Eine ausführlichere Behandlung erfuhren in den Fss nur die Sakramente der Buße und der Ehe, und die Ehe auch nur zum

---

verfaßt, und aus der heiligen Bibel als dem zweiten Teil derselben, den er durch seine dazu begeisterte Freunde abfassen ließ, erlernen. Jesus als das vollkommenste Muster alles menschlichen Lebens wird ihnen bei diesem zweckmäßigen Religionsunterricht als das Beispiel, nach dem sie ihre Moralität einrichten..., vorgestellt werden. Darauf beruht nun einzig und allein das theoretische und tätige Christentum". Kritik über die Normalschulen von einer Gesellschaft Erzieher, hrsg. von K. F. Scholz, 1. Heft, Wien 1786, 6ff.

[69] Auriophilus Fischer (Pseudonym), Bilderdienst, Wallfahrten und Wunder, Lissabon (Wien) 1788, 54ff.

[70] Zitiert nach P. Fast, Die strenge Lehre, vorgetragen von Herrn L. Renbir und in ein helleres Licht gestellt von P. Fast (2. Stück), Wien 1784, 42ff.

[71] Politisch-moralisches Glaubensbekenntnis eines Bürgers aus dem neunzehnten Jahrhundert, Wien, o. J., 3.

Erweis, daß sie als Zivilkontrakt ausschließlich unter die Kompetenz des Staates falle. Trotzdem läßt sich unschwer die Richtung erkennen, in die die Gedanken der Autoren gingen und gehen mußten, da die einseitige Betonung des Moralischen ein rechtes Verständnis dieser Heilsmittel, deren unmittelbare Wirkung eine übernatürlich-ontische ist, nicht aufkommen lassen konnte.

Zunächst einiges über die Sakramente im allgemeinen. Häufig war die Behauptung, daß es nichts nützte, in die Kirche und zu den Sakramenten zu laufen, wenn das Leben nicht entsprechend wäre. Diese an sich schon erklärungsbedürftige Auffassung wird irrig, wenn ihr, wie es bei den Aufklärern nahe lag, der Gedanke zugrunde liegt: Wer vor Gott und den Menschen ein ehrlicher und braver Bürger ist, braucht die Sakramente gar nicht. Dieser Gedanke findet sich z. B. in einer Schrift, die den Geist der toten Kaiserin eine Inspektionsreise durch Wien machen läßt. Die Kaiserin ist erstaunt, im Winkel einer Kirche einen Mann beten zu sehen, der ihr als Freigeist geschildert worden war, der die ganze Woche nicht zur Messe und kaum einmal im Jahr zur Beichte gehe. Der begleitende Genius erklärt der Herrscherin: „Das mag sein... aber er tat täglich Gutes und war einer deiner gerechtesten und treuesten Diener"[72]. Auch der kirchliche Charakter der Sakramente wird letztlich geleugnet, wenn man den Satz: die Lossprechung ist gültig, wenn der Priester sie auch nur scherzweise erteilt, wofern nur der Beichtende glaubt, er sei absolviert[73], wie die Wiener Kirchenzeitung damit begründet, daß es unglaubhaft sei,

„daß unser lieber Heiland die Kraft seiner Sakramente, folglich das Heil seiner Gläubigen an die Meinung irgendeines boshaften Priesters, der übrigens äußerlich sein Amt wie jeder andere verrichtet, hätte binden wollen"[74].

Das Sakrament der Buße wurde, wie schon gesagt, ausführlicher behandelt. Der Einfluß des Moralismus tritt hier in der Lehre hervor, daß die Buße zur Besserung des Menschen gegeben sei. ‚beichten zur Besserung' ist der immer wiederkehrende Ausdruck. Daß durch dieses Sakrament in erster Linie die Aussöhnung des Menschen mit Gott und die Wiederherstellung der Gotteskindschaft erreicht wird, war anscheinend wenig bekannt. So läßt ein Autor den Kaiser vor der Beichte beten: Da Gott befohlen habe, daß einer dem anderen beichte, so wolle auch er die Irrungen seines Herzens dem Mitbruder gestehen; Gott möge aber den Gewissensrat erleuchten, daß er ihm „aufrichtig seinen Rat erteile"[75]. Nach einer anderen Auffassung ist die tatsächliche Besserung nicht das Ergebnis der Beichte, sondern notwendige Voraussetzung[76].

---

[72] Kaiserin Theresiens Wiederkehr nach der Oberwelt, Wien 1788, 40f.

[73] Diesen Satz hat Leo X. verurteilt (Denz. 752).

[74] Wiener Kirchenzeitung 1787, 299.

[75] Kaiser Josephs Gebetbuch, Wien 1787, 14ff. — Für die Wiener Kirchenzeitung ist es klar, „daß den Büßer nur die Buße befreit, davon die Beichte nur der Anfang und ein kleiner Teil ist"; 1784, 368.

[76] Freimüthige Blicke eines Priesters 61 Anm.; M. A. Wittola, Ad Stephanum Katonam Presbyterum Epistola commonitoria, Wien 1786, 5.

Diese Lehren deuten auf jansenistischen Einfluß hin, lassen sich aber ebenso aus dem Moralismus und der Verkennung der seinshaften Erhöhung des begnadeten Menschen erklären. Wenn nämlich die sittliche Leistung allein gewertet wird, dann bleibt der Kirche nicht viel mehr als die Aufgabe, durch Rat und Aufmunterung dazu anzuleiten.

Eine Wirkung der Sakramente über die sittliche Beeinflussung hinaus wurde denn auch mitunter ausdrücklich geleugnet. Hier ist an erster Stelle die Schrift Eybels über die Ohrenbeichte zu nennen, die, ähnlich wie seine Schrift über den Papst, viel Staub aufwirbelte und mehrere katholische Gegenschriften veranlaßte[77]. Eybel geht von der Feststellung aus, daß Christus die Ausübung der Absolutionsgewalt immer mit Wundern verbunden hat (z. B. beim Gichtbrüchigen). Die Verbindung der Wundermacht mit der Absolutionsgewalt ist nach E. eine notwendige, denn nur durch sie werde bei der Lossprechung ein Irrtum in der Beurteilung des Pönitenten vermieden. Wie nun der Erlöser nur den Aposteln die Wundermacht und eine übermenschliche Einsicht in das Herz des Sünders verliehen hat, ebenso habe er nur auf sie die Absolutionsgewalt übertragen[78]. Was geschah in der nachapostolischen Zeit? Die Worte ‚Buße' und ‚Vergebung' kämen da zwar häufig vor, aber man habe zu unterscheiden gewußt zwischen der Vergebung der Sünde in Rücksicht auf das Unrecht, das der Kirche widerfahren ist, und der Vergebung vor Gott. Auch noch später, als die Christen anfingen, die geheimen Sünden zu beichten, hätte man es nicht getan, um nach ausgesprochener Reue und auferlegten fünf Vaterunser gleich die Lossprechung zu erlangen, sondern um die rechte Anleitung zur Buße zu erhalten, „nach deren Verrichtung sie erst in Hoffnung, daß auch Gott wegen seiner Barmherzigkeit und Verheißung sie in Gnaden aufnehmen werde, die Rekonziliation erhalten konnten"[79]. Eybel meint, die Schlüsselgewalt der Kirche keineswegs herabgesetzt zu haben, nur müsse man sie richtig verstehen, nämlich als Schlüssel, „die mir den

[77] Auch Kaunitz nahm Notiz von dieser Schrift; er schrieb an Kardinal Hrzan: „Wenn die röm. Congregatio Indicis glaubte, das Werkchen des Herrn Eybels... nicht dissimuliren zu können, hat sie mit desselben Verbothe die leichtere Partie gewählt, indem es gewiß viel schwerer ist, eine solche Schrift gründlich zu widerlegen, als sie zu verdammen. Indessen macht auch dieses letztere hier kein Aufsehen, ob es schon bekannt ist..." Maaß, Der Josephinismus II, 432f (Nr. 212).

[78] J. V. Eybel, Was enthalten die Urkunden des christlichen Alterthums von der Ohrenbeichte? Wien 1784, 4ff (Fundort: Bibliothek des Jesuitenkollegs in Innsbruck). Bevor E. weitergeht, bemerkt er, daß er keine protestantischen Schriften heranziehen wolle, obwohl er „ein schon von ansehnlichen und rechtschaffenen Katholiken gemachtes Geständnis gleichfalls machen muß, nämlich: aus ihren Schriften in sehr Vielem gründlich aufgeklärt worden zu sein". Ebd. 15.

[79] Eybel, 17. 53. — In einem fingierten Hirtenschreiben wird behauptet, die Ohrenbeichte sei von den Ordensleuten eingeführt worden; „Ein so ausführliches unverfälschtes Zeitungsblatt, wie die Ohrenbeichte ist, kann von ihnen tausendfältig zu eigenem zeitlichen Vorteil benutzt werden": Zweyter Hirtenbrief eines neuen ersten Bischofs im Österreichischen über die Ohrenbeichte, 1786, 61.

Eingang zu jenem Weg aufschließen, ohne welchen man zum Hei nicht kommen kann" (d. i. zur Bußleistung)[80].

Eybel steht mit dieser Auffassung von der sakramentalen Gewalt der Kirche nicht allein. Die zwei folgenden Schriften behandeln zwar ausdrücklich nur die Ablässe, aber was gesagt wird muß ganz allgemein verstanden werden, wie aus den Argumenten ersichtlich ist. J. Stangl erzählt, wie ein Pfarrer seine Seelsorgskinder in Einzelgesprächen von ‚falschen' Anschauungen heilt. Mit dem Bauer Michl spricht er über den päpstlichen Segen, da der Bauer bedauert hatte, daß er zu Ostern nicht in Wien gewesen war, wo er den päpstlichen Segen mit Ablaß erhalten hätte. Der Herr Pfarrer bringt den Mann schließlich zu dieser Einsicht: Gott teilt seine Gnaden an jene aus, die ihrer würdig sind, ohne sich an die vom Papste etwa bestimmten Grenzen des Ortes und der Zeit zu binden; Gott weiß ja viel besser als der Papst, wer die Gnade braucht und ihrer würdig ist; aus diesem Grunde verwaltet Gott den Kirchenschatz selber; der Papst regiert als sichtbares Oberhaupt nur in jenen Sachen, die in der Kirche sichtbar sind: Ausspendung der Sakramente, Lehre, Bestellung der Priester, Kirchenzucht; er besorgt aber nicht jene Dinge, „die bloß geistig und unsichtbar sind, als die Mitteilung der Gnaden, des göttlichen Beistandes und Hilfe, des Seligmachens und Verdammens usw."[81] Auch die Wiener Predigtkritiker beschränken die Gewalt der Kirche auf das rein Äußerliche, begründen aber ihre Behauptung mit der Unverletzlichkeit der ausschließlichen Rechte Gottes. Ein Prediger soll gesagt haben, die Kirche könne den Rechten Gottes nichts vergeben. Das veranlaßte folgende Bemerkung der Kritiker:

„Die Rechte der Kirche hören da auf, wo die Rechte Gottes anfangen. Die Gewalt der Kirche besteht nur in Ansehung des zeitlichen Lebens, und mit dem Anfang des ewigen beginnen (!) die alleinigen, unumschränkten Rechte Gottes. Die Strafen des Fegfeuers gehören unmittelbar in die Jurisdiktion Gottes, weil sie so weit über das Irdische hinaus sind; so kann ja auch die Kirche keine Ablässe und keine Gewalt besitzen, Strafen, die bloß in den Rechten Gottes gegründet sind, zu mildern oder aufzuheben"[82].

---

[80] Eybel 83f.

[81] J. L. Stangl, Sokrates unter den Christen in der Person eines Dorfpfarrers. Erstes Bändchen, Wien 1783, 76f. — Ähnlich wie in der Bußlehre schließt Eybel auch in der Lehre vom Ablaß und päpstlichen Segen alles Transzendente vom unmittelbaren Einflußbereich der Kirche aus: „Der Ablaß tilgt weder die Sündenschuld, weder die ewige auf die Todsünde gesetzte Strafe noch alle zeitlichen Strafen, die der Sünder aus unerforschlicher Ordnung Gottes zu leiden hätte... Er beschränkt sich also bloß auf die Wahrheit: die Kirche kann Bußwerke auflegen und hiemit dieselben nachlassen"; der Segen ist ein äußerliches Zeichen, „wodurch der, der dieses Zeichen gibt, uns andeutet, daß er uns den göttlichen Segen wünsche und erbitte". (Eybel,) Was ist der Papst? Wien 1782, 33ff. — Eine Gegenschrift zeigt, daß der Segen schon im Alten Bund kein leerer Wunsch war und es daher in der Kirche, dem Reich der Gnade, noch weniger ist; der Heiland sei irgendwie der Stifter des apostolischen Segens, da er die Apostel ermächtigte, den Frieden zu spenden, wenn sie in ein Haus eintreten. Das ist der Papst, Augsburg 1782, 13. 62.

[82] Zitiert nach Fast, Katholische Prüfung der wöchentlichen Wahrheiten der Predigerkritiker in Wien, erstes Stück, Wien, o. J., 26f. Dem Kaiser scheinen Gedanken, wie wir sie eben schildern, nicht fremd gewesen zu sein; in einem Brief an Kardinal Hrzan (Okt. 1781) schrieb er: „So werden, wenn ich meine

Das sakramentale Tun der Kirche wäre also letzlich nur Schein ohne unmittelbaren ursächlichen Zusammenhang mit Gottes Gnadenwalten. Die Kirche kann nur durch Ermahnung erreichen, daß sich der Mensch selber der Gnade Gottes würdig mache.

Zum Abschluß dieses Teiles noch ein Wort über die antiaufklärerische Reaktion. Es muß leider festgestellt werden, daß die kirchlich gesinnten Publizisten die groben Irrtümer zwar bekämpft haben, aber zum eigentlichen Kern der Sache nicht recht vorgedrungen sind. Zum Teil mögen sie selber vom Moralismus mehr oder weniger angesteckt gewesen sein, zum Teil werden sie durch die Polemik auf das Geleise des Gegners gedrängt worden sein, wo sie ihm dann entgegenzutreten suchten. Auf jeden Fall vermißt man den großen Geist, der das Übel in seiner Wurzel erkannt und aufgezeigt hätte[83].

Das Übel bestand nicht in einer zu hohen Wertschätzung des sittlichen Strebens; dieses ist und bleibt eine Pflicht des Christen, und es zu verkünden ist eine wesentliche Aufgabe der Kirche. Das Fehlerhafte lag vielmehr darin, daß man daneben das durch die heiligmachende Gnade gegebene übernatürliche Sein des Christen übersah und, als Folge davon, das sittliche Streben selbst nicht mehr aus seiner übernatürlichen, christlichen Wurzel begründen konnte.

Plan (Generalseminarien) vollbracht, die Völker meines Reiches genauer die Pflichten kennen, die sie Gott, dem Vaterlande und ihren Nebenmenschen schuldig sind; so werden uns noch die Enkel segnen, daß wir sie von dem übermächtigen Rom befreit, die Priester in die Grenzen ihrer Pflichten zurückgewiesen, und ihr Dortsein dem Herrn, ihr Dasein aber dem Vaterland allein unterworfen haben". K. Ritter, Kaiser Josef II. und seine kirchliche Reform, Regensburg 1867, 41. — Nicht alle dachten so zuversichtlich an das Urteil der Enkel wie der Kaiser. Gegen Ende des josefinischen Jahrzehnts schrieb ein Autor: Was wird man in späteren Zeiten denken, wenn man unsere Schriften liest? Wird man glauben können, daß es eine Zensur gegeben hat, daß sogar von Kanzeln irrige Sätze vorgetragen wurden, daß von nichts mehr als von Religionseifer, Verbesserung der Sitten und Toleranz geredet wurde? (B. Valentini,) Unpartheyische Gedanken eines getreuen Patrioten, Wien 1787, 52f.

[83] Als Beispiel diene Fasts Verteidigung einer Glaubenspredigt, die J. Pochlin gehalten hatte. Die Kritiker hatten ausgesetzt, daß der Prediger nur von einem Glauben an die Geheimnisse gesprochen habe; „solang man es nicht deutlich genug dartut, daß es keinen müßigen, zwecklosen Glauben geben könne, daß jede Silbe aller Glaubenswahrheiten bloß den Zweck habe, das tätige Christentum zu unterstützen und zu befördern, so lange wird es auch keine wahre... Religion unter uns geben". Dem hält Fast entgegen, daß nicht nur die Sittenlehre, sondern auch der Geheimnisglaube göttlichen Ursprungs ist; daß dieser Glaube der Hauptgrund zur Ausübung der Tugend ist, da er uns die Güte und Größe Gottes zeigt und die rechten Mittel an die Hand gibt. P. Fast, Katholische Prüfung, viertes Stück 5f. 14. — Selten liest man in den Fss so schöne Worte, wie in einer ganz unpolemischen Predigt K. Nacks auf das Fest der Kreuzauffindung; nach einer eingehenden Schilderung der Erhebung des Menschen in den übernatürlichen Stand wird eine christliche Moral darauf aufgebaut: „Möchten wir uns niemals von der Hoheit eines Kindes Gottes und Erben des Himmels zur Niedrigkeit eines Sklaven der Sünde und ausschweifender Leidenschaften herunterlassen, und so unsere Ehre, so das kostbare Kleinod unseres Glaubens durch die Schande des Lebens entweihen". K. Nack, Rede auf das Fest der Erfindung des Kreuzes Christi, Augsburg 1788, 18. 21.

Während Sissulak feststellen konnte, daß bei den Pastoraltheologen Sittlichkeit immerhin noch als Erfüllung des Wortes Gottes verstanden wurde, wobei allerdings nicht das Formale des Aktes, sondern die Realisierung der Sittlichkeit als entscheidend angesehen wurde[84], läßt sich in den Fss — natürlich nicht in allgleich stark — eine ausgesprochene Tendenz zur Verabsolutierung der Sittlichkeit nicht verkennen; der Mensch soll sittlich gut leben, weil dies seine Würde und Glückseligkeit ausmacht.

Dementsprechend mußte auch der Kirchenbegriff eine Veränderung erfahren. Man sieht in der Kirche in erster Linie, manchmal sogar ausschließlich, die von Gott dem Menschen gegebene Erziehungsschule zur Förderung dieses sittlichen ‚Ideals', dessen Begründer der „erhabenste Volkslehrer und Universalerzieher gewesen sei[85]. Von dieser Grundeinstellung her wurden dann die Lebensäußerungen, Institutionen und das sakramentale Wesen der Kirche gesehen und bewertet.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß man unter diesen Voraussetzungen die Stellung der Kirche zu anderen Gesellschaften in einem ganz neuen Lichte gesehen hat. Ist die Kirche eine Wohlfahrtsanstalt mit der Glückseligkeit des Menschen als Ziel, dann mußte sich eine enge Berührung mit dem aufklärerischen Wohlfahrtsstaat, der dasselbe Ziel, wenn auch mit anderen Mitteln, verfolgte, ergeben. Derselbe Grund mußte auch die Vorzugsstellung der katholischen Kirche vor anderen christlichen Konfessionen untergraben, denn wenn diese die Sittlichkeit fördern, dann leisten sie schließlich dasselbe, was man der katholischen Kirche als Aufgabe gestellt hat. Darüber Näheres im folgenden.

II.

DIE GEWALT DER KIRCHE

Nach katholischer Auffassung ist die Kirche eine sichtbare Gesellschaft, der der Stifter alle notwendigen Mittel zur Erreichung des ihr gesteckten Zieles gegeben hat, darunter vor allem auch die Gewalt, die Tätigkeit der Gemeinschaft durch bindende Gesetze auf das übernatürliche Ziel hinzuordnen. Eine solche Gesellschaft ist vollkommen und unabhängig von einer jeden anderen. Wir fragen uns nun: Was haben die Autoren der Fss von dieser Gewalt der Kirche gehalten? Wir behandeln hiermit eine doppelte Frage

[84] Sissulak (oben Anm. 28) 69.

[85] Brunner, Die Mysterien 430f. — Es klingt nicht überzeugend, wenn sonst unkirchliche Autoren da und dort, wo es der Zweck erfordert, große Worte über die Kirche in den Mund nehmen. Einer z. B. stößt sich daran, daß die Mitglieder von Bruderschaften meinen, „ein ausschließendes Recht auf alle von der Bruderschaft verrichteten guten Werke zu haben, und auf den Glaubensartikel der Gemeinschaft der Heiligen vergessen, vermöge welcher wir doch glauben müssen, daß die guten Werke der ganzen Kirche... allen Gliedern der allgemeinen Bruderschaft der Rechtgläubigen zugute kommen". Beyträge zur Schilderung Wiens², Wien 1781, 27. — Ein anderer Autor beweist mit demselben Argument, daß man den Bettelmönchen nichts zu geben brauche, um an ihren Verdiensten teilzunehmen; Rede an das Landvolk vom Weinsammeln der Bettelmönche, o. O. 1781, 10f.

die nach der Abgrenzung der kirchlichen Gewalt nach außen, gegen den Staat hin, und die nach der Verteilung dieser Gewalt innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; m. a. W.: welche Gewalt hat die Kirche als sichtbare Gesellschaft? Und wer ist der Träger dieser Gewalt?

1. Kirche und Staat

Beim Wort ‚Josefinismus' denkt man gleich an die Eingriffe des österreichischen Staates in kirchliche Angelegenheiten an der Wende des achtzehnten Jahrhunderts. Das ist insofern berechtigt, als sie der auffälligste Ausdruck einer neuen Geistesrichtung sind, aber für sich allein betrachtet sind sie keine genügende Erklärung der Tatsache, daß diese staatskirchliche Praxis mit einem besonderen Namen in die Geschichte eingegangen ist. Das Staatskirchentum ist ja auch im Habsburgerstaat schon viel älter und nicht immer frei von Gewalttätigkeit gewesen[86]. Was die josefinische Bevormundung der Kirche von der früheren unterschied, war auch nicht so sehr der größere Umfang der Einmischung als die neue Weltanschauung, der neue Staats- und Kirchenbegriff, der dem kirchenpolitischen System zugrunde lag.

Wir geben uns hier nicht mit den geschichtlichen Voraussetzungen des Josefinismus ab; es sei nur darauf hingewiesen, daß die Bedürfnisse des Staates nach dem siebenjährigen Krieg eine finanz- und organisationspolitische Reform, von der die österreichische Kirche nicht unberührt bleiben konnte, wirklich erforderten[87]. Daß das existierende Problem ‚josefinisch' gelöst wurde, erklärt sich aber nicht einfach aus den Bedürfnissen des Staates, wie sich klar zeigte, als die Regierung das Angebot eines weitgehenden Entgegenkommens von seiten des Heiligen Stuhles unbeachtet ließ[88].

Bevor wir an die Darstellung des Staatskirchentums in den Fss herangehen, dürfte es angebracht sein, die wesentlichen Lehrpunkte des maßgebenden Staatsmannes Kaunitz anzuführen; denn ehe die Fss erschienen, hatte dieser die ideelle Grundlage für die neue kirchenpolitische Praxis schon geschaffen. Es konnte nicht ausbleiben, daß seine Gedanken, die bestimmt nicht geheim geblieben sind, auf die Publizisten einen Einfluß ausübten. Unsere Ausführungen stützen sich in der Hauptsache auf die anonyme Schrift des Kanzlers ‚Von der oberherrlichen Gewalt der römisch-katholischen Fürsten in Bezug auf die Religion und die Clerisey' und die Vorarbeiten dazu[89]. Hier hat er seine Gedanken über das Verhältnis des Staates zur Kirche offener als anderswo zu erkennen gegeben.

[86] Einen Überblick über das vorjosefinische Staatskirchentum in Österreich gibt Maaß, Der Josephinismus I, 11—19.

[87] Ebd. 6ff.

[88] Der Nuntius Garampi schrieb (1781) an Kaunitz, daß der Papst bereit sei zu jedem Entgegenkommen, das sich mit seinem Gewissen vertrage. In der Antwort werden dem Nuntius, nach einem kurzen Dank für das Angebot des Papstes, die Grundsätze mitgeteilt, an die sich die österreichische Regierung bei der Regelung staatskirchlicher Angelegenheiten in Zukunft halten wolle. Maaß II, 286 (Nr. 111). 291 (Nr. 114).

[89] Allgemeines über diese Schrift s. Maaß I, 95ff.

Jeder Theorie über die Beziehung zwischen Staat und Kir
liegt eine bestimmte Auffassung von diesen beiden Gesellschaf
zugrunde. Was wir im ersten Teil der Arbeit über den Religi
und Kirchenbegriff der Fss gehört haben, war im großen und ga
auch die Auffassung des Kanzlers. Nach ihm ist es zur Einführ
der (natürlichen) Religion dadurch gekommen, daß man ein
quemes Mittel zur leichteren Leitung der Menschen brauch
Als die Lehre Christi bekannt wurde, habe man diese wegen
Vortrefflichkeit der Moral und der Mäßigung ihrer Grundsä
in Ansehung der Bürgerpflichten angenommen[90]. Eine Art Offe
barung wird also zugegeben, aber das Hauptgewicht auf
Lehre, besonders die Morallehre, die für das Kernstück des Christe
tums angesehen wird[91], verlegt. So konnte Kaunitz die Religi
definieren als „Glaubens- und Sittenlehre" und die Kirche
„die allgemeine Gesellschaft aller derjenigen, welche über die Lehre Christ
Glauben sich vereinigen, den geistlichen und weltlichen Stand der Bürger
Staats zusammen genommen und nicht abgesondert; den geistlichen vertre
die Bischöfe und der Pabst als der erste der Bischöfe der Christenheit, den w
lichen aber vertreten die Fürsten"[92].

Ja, wegen der Identität der Mitglieder seien Kirche und chri
licher Staat ein und dasselbe, nur mit dem Unterschied des M
an Pflichten, das die Kirche über die gewöhnlichen Bürgerpflich
hinaus auferlegt[93]. Das Christentum wäre also über die von d
Regierungen ‚gemachte' natürliche Religion wohl durch den U
sprung, nicht aber eigentlich durch das Ziel erhaben, das Kaun
als praktischer Staatsmann freilich nicht so sehr in der schw
definierbaren Glückseligkeit als in der leichteren Leitung d
Untertanen sieht.

Seine Ansichten über den Staat schöpfte der Fürst als ehemali
Schüler in Halle und eifriger Leser der französischen Enzyklopä
aus dem rationalistischen Naturrecht, das ein Herzstück d
Aufklärung war. In den Ausführungen des Kanzlers geht es imm
um dasselbe: um die Hervorkehrung der oberherrlichen Macht
befugnisse, die nur durch die staatliche Grundverfassung begre
seien. Die oberste Gewalt im Staat schließt nach ihm den Begri
einer jeden anderen von ihr unabhängigen Macht notwendig au

[90] A. a. O., 372 (Nr. 158/36). — Als der Erzb. Migazzi seinen Theologen verbi
das Kirchenrecht bei weltlichen Professoren zu hören, kommentierte Kaunit
„Ein recht besonderes Beyspiel von dem Gehorsam desjenigen, dessen Haup
bestimmung darin bestehet, das ganze Volk zum Gehorsam für die göttl
und bürgerliche Gesätze durch Lehren und Beyspiele zu vermögen und zu e
muntern". Maaß II, 189 (Nr. 25).

[91] „On ne peut pas se tromper assurément en jugeant de ce que doit être l
religion chrétienne par ce qu'elle a été du tems de Jésus Christ même et de s
apôtres après lui. Rien n'étoit plus simple. Le fond de la doctrine du christia
nisme est la morale la plus épurée qu'il soit possible d'imaginer". Maaß I
367 (Nr. 158/35).

[92] Maaß I, 370 (Nr. 158/36).

[93] „Parmi les peuples chrétiens l'Église et l'État sont donc la même chos
avec la seule différence des devoirs qu'imposent aux hommes les loix de l
religion au delà de ceux qu'impose la qualité innée a tout homme de sujet et d
citoyen". Maaß I, 353 (Nr. 158/20). Daher sind die Priester Angestellte de
Staates wie die Soldaten oder die Finanzbeamten; ebd. 353f (Nr. 158/

kann daher im Staat nichts geben, was seine Existenz nicht von dieser obersten Macht herleiten und ihr nicht untergeordnet sein würde. Dieser Gedankengang ist für Kaunitz ohne Einwand und muß daher zur Grundlage der Diskussion über Kirche und Staat genommen werden[94].

Bei diesem Kirchen- und Staatsbegriff konnte die Lösung der Frage nach der Beziehung zwischen beiden Institutionen nicht mehr zweifelhaft sein. Kaunitz löst dann auch diese Frage mit einer staunenswerten Einfachheit. Die Kirche ist im Staate, folglich ist sie nicht nur abhängig von ihm, sondern kann sie auch keine Grundsätze oder Übungen enthalten, die eine Schmälerung der oberherrlichen Gewalt bedeuten, da sie sonst nie in den Staat aufgenommen worden wäre; findet sich also gegenwärtig in der Kirche etwas Nachteiliges für den Staat, so kann das nur eine spätere Zutat zum Christentum sein, die abzuschaffen der Fürst voll berechtigt ist[95].

Kaunitz hat aber eingesehen, daß eine uneingeschränkte Abhängigkeit vom Staat unvereinbar ist mit dem Begriff einer geoffenbarten Religion, darum sucht er auf seine Weise, die Forderungen der Staatsräson mit dem Gehorsam gegen Gott in Einklang zu bringen. Alles was in der christlichen Religion göttlichen Rechtes ist, sagt er, muß dem Staate heilig sein und er darf nichts daran ändern, nachdem er diese Religion einmal aufgenommen hat. Es sei aber auch kein Grund vorhanden, am Wesentlichen des Christentums etwas zu ändern, da sich de facto nichts darin finde, was der Staatshoheit abträglich wäre; widrigenfalls aber wäre etwas Derartiges ohne jede Wirkung, selbst wenn es auf die Verleihung durch Christus zurückginge, da die Fürsten bei Kenntnis dieses Umstandes die Religion niemals aufgenommen hätten[96]. Viel einfacher läßt sich die Frage hinsichtlich jener Gegenstände lösen, die nicht göttlichen Ursprungs oder erst nach der Aufnahme der Religion in den Staat hinzugekommen sind; hier hat nach Kaunitz der Staat überhaupt keine Verpflichtung der Kirche gegenüber, da der Bestand solcher Realitäten letztlich auf die

[94] Maaß I, 371 (Nr. 158/36; vgl. 158/15). Der Kanzler ist erstaunt, daß man überhaupt Zweifel haben könne hinsichtlich der Staatsgewalt über eine Klasse von Bürgern, die ihr Dasein im Staate nur der gütigen Aufnahme des Fürsten verdanken; ebd. 343f (Nr. 158/7).

[95] „Alle Bürger des Staats sind Unterthanen des Staats. Die Clerisey ist ein Theil der Bürger des Staats, folglich macht die Clerisey einen Theil der Unterthanen des Staats aus. Sobald man ein Unterthan des Staats zu seyn sich befindet, so ist und kann man nicht zugleich von dem Staate unabhängig seyn... Die Clerisey kann also nicht unabhängig seyn und wenn sie sich als unabhängig zu betrachten und zu betragen unternehmete, würde sie sich eines ungezweifelten Staatsverbrechens schuldig machen; es wäre dann, daß, gegen die Natur ihrer Eigenschaft, von dem Staate ihr das Recht der Unabhängigkeit wäre zugeleget worden, indem es widrigen falls, auch in dem Fall, ohne Wirkung seyn und verbleiben würde, wenn es auch Christus selbst der Clerisey als Nachfolgern seiner Aposteln gegeben hätte, weilen auf diesem Fuß natürlicher weise weder seine Lehre noch seine Aposteln von denen Fürsten der Welt würden seyn aufgenommen worden". Maaß I, 344 (Nr. 158/9).

[96] Maaß I, 372f (Nr. 158/36); vgl. auch Anm. 95.

oberherrliche Machtvollkommenheit zurückzuführen ist und deshalb von ihrem Gutdünken abhängt[97].

Damit die Theorie in der Praxis nicht versage, hat Kaunitz auch festgelegt, welche Rechte und Aufgaben der Kirche göttlichen Rechtes sind: die Predigt des Evangeliums, die Christenlehre, der Gottesdienst, die Spendung der Sakramente und die innere Disziplin des Klerus. Ein anderesmal heißt es kürzer: „Bloß und allein Glaubens- und Gewissenssachen" oder „dogmatische und bloß die Seele betreffende Gegenstände"[98]. Allein auch in den solchermaßen beschränkten Eigenbereich sei die Kirche nicht gänzlich unabhängig vom Staat, denn es obliege diesem die Aufgabe, darüber zu wachen, daß in Glaubenssachen nichts unternommen werde, was die Ruhe und Wohlfahrt des Staates irgendwie gefährden könnte oder ein Abweichen vom Evangelium wäre[99].

Aus dieser Lehre wird klar, was das neue Staatskirchentum vom früheren unterscheidet. Früher haben sich die Fürsten bei der Bevormundung der Kirche auf Privilegien und das von Gott ihnen verliehene Protektoratsrecht berufen und haben so die Eigenschaft der Kirche als unabhängiger Gesellschaft wenigstens grundsätzlich anerkannt; jetzt wird die Beziehung zwischen Staat und Kirche einzig vom Staatsbegriff her bestimmt[100], vor dem selbst die Offenbarung haltmachen muß.

Wir gehen zu den Fss über. Als diese erschienen, war die Theorie des Staatskanzlers bereits seit Jahren festgelegt; es ist daher nicht zu verwundern, daß sie, wenigstens zum Teil, von dessen Geist leben. Die Autoren konnten ja die Ansichten der hohen Staatsstellen aus der kirchenpolitischen Praxis ablesen, sie erfuhren davon durch die Gesetze und wohl auch durch Indiskretion der Sekretäre. Im übrigen schöpfte man aus kirchenrechtlichen Werken (Riegger, Febronius) und aus der aufgeklärten Literatur des Auslandes.

[97] „tutto quello, che non è d'istituzione divina di privativa competenza del sacerdozio, è oggetto della suprema potestà legislativa ed esecutrice del principato". So in der Geheiminstruktion für die Giunta Economale in Mailand vom 2. Juni 1768. Maaß I, 288 (Nr. 130a).

[98] Maaß I, 288 (Nr. 130a). 267 (Nr. 121); II, 293 (Nr. 114).

[99] Die Giunta Economale muß als absolute Richtschnur u. a. auch vor Augen halten, „che non è ne anche arbitraria ed independente affatto l'autorità del sacerdozio risguardo al dogma ed alla disciplina; poichè troppo importa al principe che conforme all'Evangelo si mantenga il dogma, ed alle circostanze del ben pubblico la disciplina degli ecclesiastici ed il culto divino, perchè possa egli abbandonare a chi che sia (!), di arbitrare senza il suo concorso sopra oggetti di tanta conseguenza". Maaß I, 289 (Nr. 130a); vgl. ebd. 382 (Nr. 158/36).

[100] In den Vorarbeiten zur anonymen Schrift des Staatskanzlers ‚Von der oberherrlichen Gewalt' begegnet man wiederholt dem Hinweis auf die einzuschlagende Methode, damit die Schrift für jedermann verständlich würde. Mit Hintansetzung der Heiligen Schrift und der Väter, die oft unklar seien oder sich gegenseitig abschwächen, „on n'employe pour démontrer et pour prouver que des faits, des vérités incontestables et ce ne sont jamais que des consequences nécessaires des uns et des autres qui décident d'une manière syllogistique autant qu'il a été possible de l'employer et il résulte de cette méthode que sans avoir besoin d'être ni théologien, ni canoniste, avec du bon sens seulement tout le monde sera en état de pouvoir juger sainement de la valeur de ce qu'on lui expose". Maaß I, 342 (Nr. 158/5); vgl. auch Nr. 158/3, 158/6.

Um etwas Ordnung in die Vielfalt von Meinungen zu bringen, werden wir zuerst die Grundsätze, dann die praktischen Folgerungen daraus aufzeigen; zuletzt werfen wir einen Blick auf die Stellungnahme kirchentreuer Schriftsteller.

1. Grundsätze über das Verhältnis der Kirche zum Staat. — Die staatskirchlichen Theorien in den Fss können nur verstanden werden, wenn man den Kirchenbegriff, dem wir im ersten Teil begegnet sind, vor Augen hat. Durch die Verlegung des Akzents auf den moralisch nützlichen Aspekt hat sich der Blick vom ganz Neuen, durch keine menschliche Organisation oder Institution Ersetzbaren der Kirchenaufgabe abgekehrt und auf ein Ziel gerichtet, das auf seine Weise auch der Staat anstrebt: die Glückseligkeit des Menschen. (Daß nur Politik und eine gute Polizei den Menschen glücklich machen können, war lediglich eine Sondermeinung[101].) So wird ein wesentlicher Unterschied zwischen Kirche und Staat verwischt, beide rücken einander näher, was bei der damaligen absolutistischen Staatsauffassung für die Kirche nur ein Abhängigwerden bedeuten konnte[102].

Selbstverständlich sind die staatskirchlichen Theorien der Autoren ebensowenig einheitlich wie ihr Kirchenbegriff. Eher läßt sich die Auffassung vom Staat auf einen gemeinsamen Nenner bringen: der Staat hat die allgemeine Wohlfahrt zum Ziel und der Regent besitzt eine unbeschränkte Gewalt, um den Staatskörper auf dieses Ziel hinzusteuern[103]. Daraus folgt, „daß der richtigste Maßstab der landesfürstlichen Majestätsrechte bloß allein das

[101] Politisch-moralisches Glaubensbekenntnis 9; (K. A. Pilati de Tassulo), Briefe aus Berlin, an den Verfasser der Briefe aus Wien, Berlin und Wien 1784, 246.

[102] Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen dem verwässerten Kirchenbegriff und dem Staatskirchentum im Hirtenschreiben des Bischofs Hay an den Klerus, wo es heißt, daß uns das Evangelium Liebe und Verträglichkeit vorschreibt und daß daher die Priester den Frieden fördern sollen. „Wir werden daher der Vorschrift unserer heiligen Religion, dem Gesetze der Natur und der Vernunft folgen, wenn auch wir... diese Liebe allen predigen und hiedurch einem jeden Gehorsam gegen den Monarchen einzuflößen und zum Ruhestande, zur Ordnung und Wohlfahrt der Kirche und des Staats das Unsrige durch unsere Beispiele und Predigten... beizutragen redlich bemüht sind. Durch diese Verfahrungsart allein werden wir es dahin bringen, daß wir die Pflichten eines rechtschaffenen Hirten und guten Bürgers, welche stets unzertrennlich miteinander verbunden sind, in ihrem ganzen Umfange erfüllen". J. L. Hay, Circularschreiben des Herrn von Hay, Bischofs zu Königgratz an die Geistlichkeit (20. Nov. 1781), am Anfang.

[103] Zwei Beispiele aus bischöflichen Schreiben: Der Bischof von Mantua: wir wissen, „daß Gott den Landesfürsten eine unbeschränkte gesetzgebende... und von allen Menschen, wer sie immer seien, unabhängige Macht verliehen habe. Eine Macht, die in allen zeitlichen, es sei weltlichen oder geistlichen oder gemischten Dingen, ihnen allein zusteht, nur solche ausgenommen, welche bloß die Seele betreffen und unmittelbar Gottes Sache sind". (J. v. Pergen,) Etwas von dem Herrn Bischofe zu Mantua, o. O. 1783, 15f. — Der Bischof Hay: „Ihr wisset selbst, wie unbegrenzt der Gehorsam sein müsse, welchen wir den Regenten und Mächten, unter denen wir durch Gottes Anordnung stehen, schuldig sind. Wir halten demnach für überflüssig, euch in der Vollziehung dieser allerhöchsten Willensmeinung, in dem, was euch hierinfalls obliegt, Genauigkeit und strenge Pünktlichkeit zu empfehlen". Hay, a. a. O. (keine Seitenzahl).

Bedürfnis des Staates sei"[104]. In der Ausübung dieser Rechte ist jeder Willkür Tür und Tor geöffnet durch die Behauptung, daß „Gott den Monarchen gesetzt (hat), damit er seinen Staat nach Kräften verteidige, alle Gefahren, die demselben auch nur von ferne drohen", abhalte[105].

Wird diese Theorie auf die Stellung des Staates zur Kirche angewendet, dann ist allen denkbaren Eingriffen in kirchliche Angelegenheiten die Bahn geebnet. Die Einwände, die sich aus der göttlichen Stiftung der Kirche dagegen erheben ließen, suchte man dadurch zu entkräften, daß man — zum Unterschied von Kaunitz der einen solchen Gedankengang anscheinend nicht zu Hilfe nahm — den göttlichen Ursprung des Staates aufzeigte und daraus a priori richtig schloß, daß zwischen zwei göttlichen Institutionen kein Widerspruch bestehen könne und daher auch keine objektiv fundierte Kollision möglich sei. Besonders eingehend beschäftigt sich mit dieser Frage der Jurist Fr. X. Neupauer in einer Schrift über die Rechte des Kaisers. Er versichert, daß es nicht seine Absicht sei, die Rechte des Heiligen Stuhles anzutasten, sondern daß er nur „die Grenzen der weltlich- und geistlichen Macht über diesen Gegenstand (Bischofsernennung, Abschaffung fremder Gerichtsbarkeit) mit unparteiischer Genauigkeit" bestimmen und dem deutschen Publikum kundtun wolle[106]. Nach dem Beweis, daß die Kirche von Gott stammt, tritt er denselben Beweis für den Staat an, wobei er aus der Göttlichkeit des Naturgesetzes argumentiert. Aus der Heiligen Schrift und den Vätern werden besonders solche Texte zitiert, die die Unterordnung unter die Obrigkeit stark betonen, z. B. Röm 13, 1f oder Tertullian (Ad Scapulam 2): „Wir Christen verehren den Kaiser, soviel es uns erlaubt und für ihn zuträglich ist, nämlich als einen Menschen, der nach Gott der erste ist und alles, was er ist, von Gott empfangen hat..."[107] Neupauer macht keinen Unterschied zwischen der Göttlichkeit der Kirche und der des Staates; daher sind ihm Kirche und Staat wie zwei geliebte Schwestern vom gleichen Vater, von denen die

[104] Fr. X. Neupauer, Frage: Ob der Kaiser das Recht habe, in seinen Erländern aus eigener Macht eine neue Diözeseneintheilung vorzunehmen... Graz 1784, 20. — Zur Erlangung des Doktorgrades verteidigte ein Kandidat die Sätze: „5. Der Regent allein hat alle Mittel zum Endzweck des Staates zu bestimmen. 6. Unter seiner Majestät stehen alle Gesellschaften im Staate. 10. Das öffentliche Wohl ist das erste Gesetz des Staates". Gindte, Versuch über den persönlichen Vorzug des Herzogs von Baiern als Kurfürst von der Pfalz vor dem Erzbischof zu Salzburg auf den baierischen Kreistagen, Wien 1785, 25f.

[105] Was hat der Regent für ein Recht über die päbstlichen Bullen? Wien 1781, 4.

[106] Neupauer, a. a. O., Vorerinnerung an das Publikum.

[107] Ebd. 7ff. 11ff. Die Stelle aus dem Römerbrief entflammte im Autor die vaterländische Begeisterung: „wer über diese Gründe des gründlichsten und besten Buches nicht anfängt, sein Vaterland zu lieben und gegen die geheiligte Person seines Monarchen eine wahre, auf innerliche Überzeugung gebaute Ehrfurcht zu hegen — mit einem Worte, wer da nicht anfängt Patriot zu werden..., der — was soll ich sagen? —, der mag im Spiegel sehen und sich schämen". Ebd. 12.

eine mit ihrer Sichel nicht in das Getreide der anderen fahren soll – diese Mahnung richtet Neupauer nur an die Kirche, offenbar weil nach seiner Meinung von der anderen Seite nichts zu fürchten ist[108]. Aus dem gemeinsamen göttlichen Ursprung folgert er, daß sich „das wahre und wesentliche Interesse der Kirche" nie mit dem des Staates durchkreuzen könne; daß der Maßstab der kaiserlichen Rechte ausschließlich das Wohl des Staates sei; daß die wesentlichen Rechte des Staates „ebenso ewig und unveränderlich (seien), als es immer die geheiligten Rechte der Kirche sein mögen". Der Sinn dieser letzten Folgerung wird an einem Beispiel erklärt: sollte sich ganz China zum katholischen Glauben bekehren, so würde der Kaiser dieses Landes über die getauften Untertanen dieselbe Gewalt haben, die er vorher über die ungetauften hatte; sonst wäre es ja ein Unglück, Herrscher über christliche Länder zu sein[109]. Neupauer scheint also auf dem Standpunkt zu stehen, daß die Rechte der Kirche zu messen sind an den Rechten des Staates, die für unverrückbar vorgegeben und ganz klar umrißen gehalten werden.

Klarer als bei Neupauer tritt dieser Standpunkt in anderen Schriften, die die Frage nach dem Widerspruch zwischen Staat und Kirche angehen, zutage. Ein „Kleiner Staats-, Religions- und Reformationskatechismus" bringt fünf Argumente zum Beweis, daß die geoffenbarte Religion dem Staat nicht schädlich werden könne: 1. der gemeinsame göttliche Ursprung; 2. der Hauptzweck der Religion, die sittliche Erziehung, kann dem Staat nur nützen; 3. die christliche Religion ist zur Erlangung des ewigen Heils notwendig und deshalb muß ihre Ausbreitung und Annahme wenigstens möglich sein, was jedoch nicht der Fall wäre, wenn sie dem Staat schaden könnte (ein Gedanke, dem wir auch bei Kaunitz begegnet sind und der den Primat des Naturrechts erkennen läßt); 4. das Christentum besteht aus einem theoretischen und einem praktischen Teil; der theoretische vermittelt nur richtige Begriffe über Gott usw.; beim praktischen Teil könnte man hinsichtlich der Schlüsselgewalt zweifeln, doch beschränkt sich diese allein auf das himmlische Reich; 5. (von diesem Beweis verspricht sich der Autor, daß er bei den Kurialisten großen Eindruck machen wird): angenommen, die Religion könnte schädlich werden, würde dann ein katholischer Staat nicht Bedenken haben, die Unfehlbarkeit des Konzils, das hauptsächlich aus Ausländern besteht, und die Obergewalt des Papstes anzuerkennen?[110] Für den Autor steht

[108] Ebd. 15.

[109] Ebd. 14ff. — Dem Bischof von Laibach diente derselbe Grundsatz als Ausgangspunkt für sein bekanntes Hirtenschreiben: „Von den Zeiten an, als Landesfürsten zur christlichen Religion übertraten, zweifelte niemand daran, daß hiedurch ihre Rechte nicht den geringsten Abbruch leiden dürften". K. J. Herberstein, Hirtenbrief an die Geistlichkeit und das Volk der Laybachischen Diözes, Wien 1782, 5.

[110] „Fr(age). Kann unsre von Gott geoffenbarte christliche Religion an und für sich selbst einem wohlgeordneten Staat schädlich oder gefährlich sein? Ant(wort). Nein; weder im ganzen und allgemeinen, noch auch nur in einer einzigen wesentlichen Bestimmung. Sie ... ist ihrer ganzen wesentlichen, von Gott

es darum fest, daß alles, was einen schädlichen Einfluß auf den Staat hat, nur ein Mißbrauch sein kann, den der Regent „krafft der ursprünglichen wesentlichen Verfassung" abstellen muß, ohne sich vom Oberhaupt der Kirche hindern zu lassen; ferner, daß die Kirche keine Macht habe, solche Gesetze zu erlassen, die dem Staate schaden, und daß aus diesem Grunde manche Gesetze des Corpus juris canonici und des Bullariums gar keine richtigen Kirchengesetze seien. Andererseits bestehe keine Gefahr, daß sich der Staat in das von Christus bestimmte Wesentliche der Religion einmische, denn solange sich die Kirche an dieses halte, trete sie dem Staate nicht zu nahe[111].

Noch gründlicher wird der Möglichkeit einer Kollision zwischen den Rechten des Staates und denen der Kirche der Boden entzogen durch die praktische Gleichsetzung von Vernunft und Offenbarung, die uns in einem interessanten Passus des Konvertiten und eifrigen Publizisten Johann Rautenstrauch begegnet:

„Alles was dem wesentlichen Besten des Staates entgegen ist, kann keine Religionssache sein, und alles was staatsschädlich zu werden beginnt, hört auf zur Religion zu gehören. Es bedarf folglich der Monarch zur Abstellung staatsschädlicher Dinge weder päpstliche Bullen noch Dispensation. In der Kirche ist wie in weltlichen Regierungen Salus reipublicae das erste Grundgesetz, nach welchem alle übrigen Verordnungen verfaßt, erklärt, gehandhabt und ausgeführt werden müssen. Ein Statut oder ein Privilegium, welches sich gegen diesen Grundsatz verstößt, ist an und für sich schon nichtig"[112].

Typisch neologisch dagegen ist ein Versuch, die Rechte des Staates und der Kirche dadurch in Einklang zu bringen, daß der Inhalt der anerkannt geoffenbarten Religion auf das Maß der natürlichen Religion herabgedrückt wird. Wenn auch dies praktisch schon in jenen Schriften geschehen ist, die im Moralismus haften blieben, so ist doch der Fall hier insofern verschieden, als die Einschränkung der Offenbarung aus der Staatslehre abgeleitet wird. Nach dieser Auffassung hätte die Religion ein innigstes Verhältnis zum Staat, allerdings nicht zu den verschiedentlichen Staatsformen, sondern zum Wesen des Staates, das überall dasselbe ist. „folglich muß die Religion eines jeglichen Staates, insoweit sie

ursprünglich bestimmten, wahren Verfassung nach so beschaffen und muß immer so beschaffen sein, daß, solang sie bei selber gelassen wird und nicht durch Menschenzusätze in willkürliche Mißbräuche ausartet, nicht einmal ein Verdacht mit Grund auf sie fallen kann": Kleiner Staats-, Religions- und Reformationskatechismus fürs Jahr 1782, Prag 1782, 4. Zu den Beweisen 2) „Dieser Widerspruch wird noch auffallender, wenn man noch hinzudenkt, daß zu Erreichung eben dieses großen Schöpfungszweckes (gemeint ist jener Zweck, auf den der Mensch durch die Gesetze der Natur hingeordnet ist) besagte, nur von Gott kommende Religion dem Menschen platterdings notwendig sei. Eine göttliche Religion, deren Hauptabsicht und Beschäftigung ist, dem menschlichen Verstand den ganzen Umfang der natürlichen Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Mitmenschen deutlich vorzulegen, auch Mittel zugleich an die Hand zu geben..., wie ist es möglich, daß eine solche Religion etwas in sich begreife, wodurch das Band des gesellschaftlichen Lebens und des Staates zerrissen oder im mindesten geschwächt werden möchte?" Ebd. 5ff.

[111] Ebd. 11ff. 16f. 18f.

[112] J. Rautenstrauch, R.s Traum von einem Hirtenbrief, Wien 178[illegible] zitiert nach Brunner, Die theologische Dienerschaft 349.

mit demselben ihr innigstes Verhältnis hat, in ihrer Wesenheit überall, d. i. in allen Staaten, gleichförmig beschaffen sein, und im widrigen Fall gar für keine Religion erkennet werden". Wer sich, heißt es weiter, an dieser Behauptung stößt, weil dann die geoffenbarte Religion keine Religion wäre, da sie nicht in allen Staaten angenommen ist, der möge darüber nachdenken, „ob denn die offenbarte Religion in ihrer Wesenheit etwas anderes enthalte als die natürliche Religion: und diese durch jene lediglich wiederholt, aber zugleich auch erhöht worden ist?"[113]

Nach dem Vorausgehenden ist es natürlich von größter Wichtigkeit zu wissen, wer darüber entscheidet, ob eine kirchliche Realität für den Staat schädlich, daher abzuschaffen ist. Die Fss behalten das Entscheidungsrecht ausschließlich dem Regenten vor mit der Begründung, daß sonst dessen Befugnis, das Schädliche fern zu halten, rein chimärisch wäre[114]; der Regent könne im Zweifelsfalle die Vorsteher der Kirche zu Rate ziehen, aber auch das sei überflüssig, wenn es (wie bei der Reform der Orden) bloß um die Durchführung älterer und reinerer Kirchengesetze gehe[115].

Gemeinsam ist also diesen Autoren, daß sie bei der Behandlung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von den Rechten des Staates ausgehen und von daher die Rechte der Kirche ausmessen; der Gedanke, daß die Rechte des Staates im einzelnen nicht so gesichert sein könnten, wie sie annahmen, liegt ihnen fern. Die Staatsgewalt war nun einmal für manche von ihnen nach Gott das Heiligste und der Aufruhr gegen ein landesfürstliches Gesetz die größte Sünde[116].

---

[113] J. Grossinger, Die pseudopolitische Religionshypothese unsers aufgeklärten Pöbels entkräftet von *J.* Gr., Wien o. J., 39f. 40 Anm. — Im Gegensatz dazu sieht Friedel den Vorzug der christlichen Religion darin, daß sie sich durch ihre Einfachheit „allen Regierungsformen und dem Glücke der Nationen anpaßt". J. Friedel, Briefe aus Wien[2], 170.

[114] Kleiner Staats-, Religions- und Reformationskatechismus 17f. — Nach Schwaiger steht es den Bischöfen keineswegs zu, die Berechtigung der staatskirchlichen Verordnungen zu untersuchen, denn „jedes bürgerliche Gesetz, das der Endzweck des Staates notwendig macht, muß ebenfalls gerecht sein, weil dieser von Gott geboten ist, folglich auch die dazu notwendigen Mittel nicht unerlaubt sein können". Schwaiger, Rechtliche Abhandlung (s. oben Anm. 60) 63. — Ähnlich Eybel: „Es ist allzubekannt, daß die Landesfürsten ihre Gewalt von Gott haben; daß sie niemand als Gott schuldig sind, von ihrer Regierung Rechenschaft zu geben..., daß man ihnen den Vorwurf nicht machen könne, daß sie die Religion verletzen, wenn sie keinen Glaubensartikel, sondern nur die Mißbräuche angreifen und eben das zurückführen, was der Religion in ersten Zeiten so vielen Glanz zuwegegebracht..." Eybel, Was ist der Papst? 30.

[115] J. Pehem, Versuch über die Nothwendigkeit einer vorzunehmenden Reformation der geistlichen Orden, Wien o. J., 83f.

[116] „Eine sehr böse Erscheinung zu allen Zeiten ist es, Leute zu hören, welche mit ihren Regenten mißvergnügt sind... Der Thron des Fürsten soll jedem guten Christen und Bürger nach Gott das Heiligste sein". „Ja die Sünde des Aufruhrs ist die größte unter allen Bürger- und Christensünden! Den Christen kann kein Vorwand auf der Welt zur Widersetzlichkeit gegen landesf. Gesetze und Einrichtungen berechtigen, denn der Gehorsam gegen den Fürsten ist bei Christen ein Teil ihrer Schuldigkeit gegen Gott". Freimüthige Blicke eines Priesters 58. 60.

Staat und Kirche können nach dem Gesagten in Frieden miteinander leben, solange die Kirche die Grenzen ihrer Zuständigkeit nicht überschreitet. Welches sind diese Grenzen? Unsere Autoren nehmen sich für gewöhnlich nicht die Mühe, eine so präzise Grenzziehung vorzunehmen, wie es Kaunitz getan hatte[117]. Immerhin haben sie, wie wir schon angedeutet haben, ein Grundprinzip aufgestellt, nach dem die Grenzziehung zu erfolgen hat: zum staatlichen Kompetenzbereich gehört alles, was irgendeine Beziehung hat zum Ziel des Staates, während der kirchliche Eigenbereich auf das Wesentliche der Religion einzuschränken ist. Eine Beziehung zum eigenen Ziel reicht also wohl beim Staate nicht aber bei der Kirche aus, um eine Sache in die eigene Kompetenzsphäre einzuordnen[118]. Ja noch mehr; auch ausschließlich kirchliche Angelegenheiten konnten, wie wir im zweiten Abschnitt sehen werden, wegen einer angeblichen Beziehung zum Staatswohl zu Staatsangelegenheiten werden.

Wir haben uns nun zu fragen, wie man diese Bevorzugung des Staates rechtfertigte. Von Autoren, die grundsätzlich an der göttlichen Sendung der Kirche festhalten, würde man mit mindestens ebensoviel Recht etwa folgenden Gedankengang erwarten: Die Bücherzensur hat eine Beziehung zum Ziel der Kirche, also ist die Kirche hier zuständig. Warum schloß man nur zugunsten des Staates so? Die Antwort haben wir in der Lehre zu sehen, daß die Kirche im Staate ist. Diese Lehre hat schon bei Kaunitz eine entscheidende Rolle gespielt; sie kehrt auch in den Fss immer wieder. Daß sie die Antwort auf die gestellte Frage ist, erhellt mit aller wünschenswerten Klarheit aus einer Schrift „Über das Recht des Landesfürsten in Betreff der dogmatischen Bullen". Das Entscheidende im Verhältnis zwischen Kirche und Staat, lesen wir da, ist die Tatsache, daß die Kirche im Staate, nicht der Staat in der Kirche sich befindet;

[117] Eine Ausnahme bildet u. a. der Bischof von Mantua, der eine allerdings nur scheinbar klare Scheidung vornimmt, wenn er dem Fürsten eine Macht über alle „zeitlichen, es sei weltlichen oder geistlichen oder gemischten Dingen" zuschreibt und nur solche ausnimmt, „welche bloß die Seele betreffen und unmittelbar Gottes Sache sind". (Pergen,) Etwas von dem Herrn Bischofe zu Mantua 15f.

[118] „Daß die geistlichen Orden aus geistlichen Personen bestehen, daß sie einen Bezug auf den Gottesdienst haben, dieses mindert die Gerechtsame des Regenten im mindesten nicht; denn die geistlichen Orden sind kein wesentlicher Teil der katholischen Kirche, sondern eine willkürliche Erfindung... Nun ist es aber eine ausgemachte Wahrheit, daß alle willkürliche Einrichtungen in der Kirche, in so fern sie auf den Staat... einen Einfluß haben, bloß allein von der obersten Gewalt des Staates abhängen... Nicht wahr, wir Laien und alle nur aus Laien zusammengesetzte Gesellschaften, wenn sie auch einen Bezug auf den Dienst des Staates haben, sind in Dingen, die das Wesentliche unserer Religion oder die zu unserem Seelenheile notwendigen Mittel betreffen, ebenso wie die Geistlichen bloß der Kirchengewalt unterwürfig... Eben so verhält es sich auch umgekehrt, daß nämlich die Geistlichen und aus Geistlichen zusammengesetzten Gesellschaften, wenn sie auch einen Bezug auf den Gottesdienst haben, ebenso wie die Weltlichen in solchen Sachen von der obersten Gewalt des Staates abhangen, die auf dessen Endzweck einen Einfluß haben". Pehem, a. a. O. 71ff.

„dieses will soviel sagen: die Kirche hat keinen eigenen, von den irdischen Staaten abgesonderten Wohnplatz, sondern sie ist in dem Schosse der Staaten selbst... Weil also die Kirche in dem Staate, der Staat aber nicht in der Kirche ist, so veroffenbart sich von selbst, daß das Verhältnis der Kirche gegen den Staat ganz anders als jenes des Staates gegen die Kirche sei, und hieraus fließt die weitere Folge, daß der Staat in Ansehung der Kirche gewisse Rechte haben müsse, derer die Kirche in Ansehung des Staates nicht bedarf"[119].

Die Kirche wäre also, gerade so wie jede andere Gesellschaft innerhalb des Staatskörpers, dem Staate gegenüber von vornherein in einer ungünstigen Lage; es wäre nicht ein Nebeneinander, sondern ein Untereinander der beiden Gemeinschaften, und dies aus dem einfachen Grunde, weil die Kirche im Staate ist und nicht umgekehrt: „Dieser Grundsatz ist ein Grundpfeiler der Thronen; seine Umkehrung warf die Thronen um"[120].

Daß die Kirche im Staate ist, wird mit mehreren Argumenten bewiesen: die Kirche ist ein Akzessorium, d. h. sie ist zum schon bestehenden Staat hinzugekommen[121], sie lebt von der Freigebigkeit des Fürsten wie alle Bürger[122], sie hat keine eigene Macht[123].

Man könnte den Autoren entgegenhalten, daß die Kirche doch ein vom Staat unabhängiges Ziel verfolge und deshalb der weltlichen Macht nicht hörig sein könne. Einige würden antworten,

[119] Über das Recht der Landesfürsten in Betreff der dogmatischen Bullen, Wien 1781, 11ff. Schede lehrt praktisch dasselbe: „Weil aber diese Gesellschaft (die Kirche) oder mehrere Stämme derselben im Staate lebt und vom Staate Schutz genießt, so hat der Staat oder der Regent allemal die erste Macht der Aufsicht über die in seinen Ländern herrschenden Religionen, und der Papst, als oberster der Bischöfe, steht ihm allerdings auch hierin nach, obgleich wider diesen Punkt die römischen Kurialisten vergeblich streiten wollen". K. v. Schede, Was ist Religion? Wien 1782, 28f.

[120] Watteroth, Für Toleranz (s. oben Anm. 16) 45.

[121] In den Versen Blumauers steht: „Ein Pius kommt... der weiß, daß Menschenrecht und Recht der Thronen viel älter sind, als je ein Recht der Kirche war, und daß er selbst, den auch ein Weib gebar, eh Mensch und Untertan, als Glied der Kirche war". Blumauer (oben Anm. 62) 3f.

[122] In dem fingierten erzbischöflichen Schreiben an die Suffraganen heißt es: als Bischöfe haben wir eine doppelte Pflicht zu erfüllen: Anpflanzung der Religion und Ermahnung der Untertanen zum Gehorsam gegen den Staat, „in dessen Gebiet sich unser Kirchensprengel ausstrecken darf (!)". „Für die Ausübung der ersten Pflichten haben wir den Lohn des Himmels dort oben zu erwarten. Für die Befolgung der letzten teilt uns die Gnade des Landesherrn hienieden einen Teil von dem öffentlichen Beitrag zu, den mit Arbeit, mit quälenden Sorgen für Unterhalt und Nahrung niedergedrückte Untertanen zum öffentlichen Aufwand liefern müssen; oder er läßt uns den Ertrag von Stiftungen genießen, welche zu der allgemeinen Masse des Staatsvermögens gehörten". Zitiert nach (Fast,) Theologische Anmerkungen über den Entwurf eines sog. erzbischöflichen Circularschreibens, Wien 1781, 10f. 13. Ähnlich in: Der Mann ohne Vorurtheil in der neuen Regierung, zweyter Auftritt, Wien 1781, 13.

[123] Ein Publizist führt folgende Gedanken aus: es ist erstaunlich, daß es Streitigkeiten über die Grenzen der beiden Mächte gibt, da doch wegen der verschiedenen Natur der Sache gar keine Grenzen vorhanden sind; die Kirche hat, eigentlich zu reden, überhaupt keine Macht, d. i. kein Vermögen, etwas zu bewerkstelligen oder zu verhindern, denn der innere Mensch kann nicht gezwungen werden, und über den äußeren hat nur der Staat eine Macht. „Wenn es also keine geistliche Macht gibt; wenn jeder äußere Mensch, mithin jedes Mitglied der Kirche, dem Staate unterworfen sein muß, so folgt daraus von selbst,... daß die Kirche im Staate sei": O. v. Gemmingen, Bißthum und Bischoff. Wien 1783, 9f. 13.

daß auch das Ziel der Kirche im allumfassenden Ziel des Herrschers enthalten ist; während die Kirche nur für die Religion sorge, habe der Regent für Staat und Religion zu sorgen[124]. Also auch in diesem Sinne ist die Kirche im Staate[125].

Mit diesen Ausführungen stellen sich die Autoren praktisch auf den Boden der Naturreligion, von der sich die geoffenbarte Religion dadurch unterschiede, daß sie ein wirksameres Mittel zur Leitung der Menschen darstellt. Demgemäß sind die Hirten in der Kirche auch nichts anderes als Beamte des Fürsten, und das so wesentlich, daß es ein Zeichen mangelnden Berufes ist, wenn einer von ihnen glaubt, sich den Verfügungen des Herrschers nicht mit gutem Gewissen fügen zu können[126].

Das ist Verstaatlichung der Kirche. Geführt hat dazu hauptsächlich das aufgeklärte Naturrecht, das im Staate eine absolute Größe sah, die ihre ins Uferlose ausgedehnten Ansprüche gegen jedermann geltend machen kann und muß. Daß auch Katholiken

[124] Der Landesfürst muß z. B. bei der Auswahl der Priesterkandidaten mitreden dürfen, da ihm „die Beförderung sowohl des zeitlichen als ewigen Heils seiner Staaten obliegt"; Wichtige Frage, was ist die Kirche? und was kann ein Landesfürst in der Kirche? beantwortet von einem Franziskaner Mönche (?), hrsg. von Ruthner, Wien 1782, 41f. — Watteroth, der ganz rationalistisch eingestellt ist, denkt diesbezüglich anders; er unterscheidet den Zweck der Kirche von dem des Staates und sagt: „Ich halte es für ausgemacht, daß die Gewalt der Kirche in Händen des Fürsten ebenso abenteuerlich und schädlich als die Gewalt des Staates in Händen eines Bischofs sei. Schriftsteller, die dem Fürsten alles zuwinden, verraten weder Grundsätze noch Liebe der Ordnung, wenn die beiden Sphären vermischt würden, dann komme es zur „Metamorphose der Religion in Herrschsucht und der Regierungsgrundsätze in theologischen Unsinn". Watteroth 25. 47. 53. Was W. will, ist totale Indifferenz des Staates gegenüber den Religionen.

[125] „Pius verliert nichts an seiner Würde, wenn ihm auch Joseph dem Range nach vorgeht, weil die Größe eines Kirchenhauptes nicht im zeitlichen Gepränge, sondern in der geistlichen Demut besteht, die Christus selbst seinen Aposteln gelehrt. Pius ist Josephs Freund, und Joseph der seinige; der eine verwaltet das Kirchenamt, der andere aber sorgt für alles und beschützt die Kirche; daraus weiß auch Pius, daß die Kirche im Staate ist, nicht aber der Staat in der Kirche". (Wrede,) Merkwürdige Scene 28.

[126] Den Mitgliedern der Bruderschaft echt denkender Katholiken wird in der 9. Satzung eingeschärft, beim Morgengebet „besonders inständig und eifrigst (zu) bitten, daß Gott unseren allergnädigsten Landesfürsten lange gesund erhalten..., seine Bemühungen für das geistliche und zeitliche Wohl seiner Länder segnen, den Papst und die Bischöfe, daß sie zur Beförderung der heilsamen Absichten und Entwürfen des Monarchens willig die Hände bieten und ihr Privatinteresse dem allgemeinen Besten der christlichen Länder aufopfern, erleuchten... wolle". Koch, Kurzgefaßte Nachricht (s. oben Anm. 4) 11f. — „Mit der Oberaufsicht, die der Regent über alle die Religion betreffenden Geschäfte und Materien hat, ist unumgänglich die Autorität über die Diener der Religion verknüpft. Ohne dieses letztere Recht würde das erstere unnütze und ohne alle Wirkung sein. So wahr dieses ist, so kann der Landesfürst doch, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, keinen Geistlichen dazu anhalten, eine gewisse Lehre zu predigen oder gewisse Religionsgebräuche zu befolgen, von welchen derselbe glaubt, daß sie Gott nicht angenehm sind; allein wenn der Diener der Religion, und sollte er auch ein Bischof sein, sich in diesem Betracht nicht nach dem Willen des Souveräns fügen kann, so hat er nichts anders zu tun als seinen Platz aufzugeben und sich als einen Menschen zu betrachten, der nicht dazu berufen zu sein scheint, eine solche vom Monarchen erhaltene Stelle zu bekleiden". Beweise, daß Joseph der Zweyte ein Protestant ist, o. O. 1785, 33.

eine fast unbedingte Staatshörigkeit von der Kirche verlangen konnten, erklärt sich aus ihrem moralisierenden Kirchenbegriff; indem man das innere, tiefste Wesen der Kirche verkannte, hat man sich auch den Zugang zum Verständnis ihrer äußeren, unabhängig vom Staat bestehenden Gestalt versperrt. Äußere Gestalt und innere Erfülltheit der Kirche gehören zusammen wie Zeichen und bezeichnete Wirklichkeit. Die Gnadenfülle in der Kirche wäre für den Menschen unerkennbar, unauffindbar ohne einen äußeren Anhaltspunkt; das Sichtbare, Juridisch-Organisatorische allein entbehrt aber inmitten der sowieso schon organisierten Welt des eigentlichen Sinnes. Nun hatte sich der Blick in den der josefinischen Periode vorausgehenden zwei Jahrhunderten, in der Kontroverszeit, immer einseitiger auf die äußere Erscheinungsform der Kirche, auf das ‚Zeichen' konzentriert[127], ohne es von innen her zu deuten. Die Kontroverse war mit der fortschreitenden Aufklärung zwar mehr in den Hintergrund getreten, aber sie hat keiner Vertiefung des Kirchenbegriffs, sondern dem ebenso am Äußeren haftenden Moralismus Platz gemacht. Es lag daher ganz auf der Linie einer folgerichtigen Entwicklung, wenn auch die äußere Gestalt der Kirche früher oder später kein Verständnis mehr fand und in dem Augenblick Angriffen ausgesetzt war, wo sie lästig empfunden wurde. Dieser Augenblick war gekommen, als das aufgeklärte Naturrecht dem Staate eine unbeschränkte Gewalt zusprach, mit der sich die Ansprüche der Kirche als sichtbarer Gesellschaft nicht vertragen konnten.

Die Einstellung der Kirche gegenüber ging unter diesen Umständen in zwei Richtungen, die sich nur auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen: möglichste Trennung vom Staat durch Einschränkung des kirchlichen Eigenbereiches auf das rein Geistliche auf der einen Seite und Subsumierung der Kirche unter die Staatsgewalt auf der anderen. Diese beiden Tendenzen widersprechen sich nicht, denn durch die Einschränkung auf das Geistliche wollte man eine andere Betätigung der Kirche ja nicht schlechthin verhindern, sondern ihr nur das Recht absprechen, darin aus eigener Machtvollkommenheit vorzugehen. Zudem haben wir oben gesehen, wie manche Autoren vom Einfluß der Kirche im rein geistlichen Bereich nicht gerade viel hielten.

2. Praktische Folgerungen aus den staatskirchlichen Grundsätzen. — Unsere Fss fielen in eine Zeit, da eine staatliche Verordnung *in publico-ecclesiasticis* nach der anderen erschien und so das Staatskirchentum praktisch vordemonstriert wurde. Im allgemeinen spendeten sie dem Kaiser viel Applaus und verteidigten seine Maßnahmen, indem sie ihre Grundsätze auf die einzelnen Fälle anwandten. Da diese Grundsätze über die staatliche Praxis hinausgingen, ergab sich nicht selten eine widerspruchsvolle Haltung der Publizisten. Das zeigt sich z. B. in ihrer Einstellung zum staatlichen Placet. Entsprechend der Lehre, daß alles, was eine Beziehung hat zum Staat — im Sinne unserer

[127] Ramsauer (oben Anm. 40) 168.

Autoren alles nicht rein Geistliche —, unter die Kompete
Regenten falle, und daß, wie wir noch sehen werden, der
auch in rein geistlichen Angelegenheiten nur dann in einem fr
Territorium mitzureden habe, wenn es um die Einheit der g
Kirche geht, hätte man den Kampf um das Placet (für rö
Dekrete), den letzterwähnten Fall ausgenommen, als gegenstan
bezeichnen müssen. Dem war aber nicht so; man fragte im G
teil, ob das Placet auch bei rein geistlichen Erlässen stat
sei[128].

Das Placet wurde aus den Grundsätzen, die wir im erste
schnitt dargestellt haben, begründet. Vereinzelt stößt ma
neue Argumente: Rom habe fremden Untertanen ebenso
zu befehlen, wie der König von Preußen bestimmen könne,
in der österreichischen Armee General sein solle; der Papst i
unmöglich die Lage, Rechte und Freiheiten eines jeden L
kennen, weshalb es notwendig sei, „richterliche Einsicht
dergleichen Verfügungen Roms, sie mögen von einer Art
von welcher sie wollen, ohne Ausnahme zu fordern und auch
lich zu nehmen"[129]. Für das Recht des Fürsten, auch dogmati
Bullen die Annahme zu versagen, wenn sie Anlaß zu Unruhen
könnten, wird geltend gemacht, daß der Papst für sich allein
unfehlbar und deshalb seine Entscheidung ein unsicheres
sei, das einem sicheren Gut, der Ruhe des Staates, nachst
müsse[130].

Das staatliche Placet wurde in den Fss nie angegriffen;
aber machte ein eifriger Verfechter desselben eine Bemerkung
die Methode der Beweisführung, die unter Voraussetzung
richtigen Kirchenbegriffs die Nichtberechtigung dieser staatli
Maßnahme ausdrückt. Er sagt, die Lehre vom Unterschied
beiden Mächte, der geistlichen und der weltlichen, habe mehr
Verdunkelung als zur Aufhellung des Placet beigetragen;
man nur den Unterschied, nicht aber auch das innige Verhä
zwischen beiden betone, dann sei das Placet leichter zu bestreiten
zu behaupten, denn dann wäre es wie zwischen zwei Staaten,
denen der eine die Gesetze des anderen auch nicht untersuchen d

---

[128] Die Schrift ‚Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmati
Bullen' enthält eine Art *status quaestionis* in der Placet-Frage. Der g
Haufe hält das Placet überhaupt für eine Ungerechtigkeit, weil es den F
zum Richter über die Kirche mache (4); mit diesen Leuten redet der A.
denn sie verstehen nichts von Naturrecht und Philosophie (7f). Manche schri
es auf Disziplinarvorschriften ein, da dogmatische Erlässe nicht schädlich
können (5). Unter denen, die es auf rein dogmatische Bullen ausdehnen, sind
Meinungen wieder geteilt: eine Gruppe gesteht dem Fürsten nur die Tatsa
prüfung zu; nach einer anderen, zu der sich der Autor zählt, kann der F
dogmatische Bullen, solange sie nicht von der allgemeinen Kirche angenom
sind, ablehnen, wenn ihre Bekanntmachung Parteien schaffen und somit
ruhe stiften könnte (19f).

[129] Friedel, Briefe aus Wien[2] 156ff. — Ein anderer Autor sagt, wenn
Monarch kein Recht auf das Placet hätte, dann könnte der Papst befe
was er wollte, und so wäre man zuerst Knecht des Papstes und dann erst
Kaisers; Der Mann ohne Vorurteil in der neuen Regierung 20.

[130] Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmatischen Bulle

Man wende mir nicht ein, daß die Kirche und der Staat nicht der Zahl nach zwei Staaten, sondern nur der Gattung nach unterschieden seien, weil ein ganz anderes Ziel, folglich auch ganz andere und verschiedene Mittel denn dieser Unterschied hebt nicht allein die Zweifel gegen das Placetum auf, sondern er vermehrt sie noch, denn der Unterschied des Zieles und der ist gerade die Ursache, daß zwischen der Kirche und dem Staate eine sion weit weniger möglich als zwischen zwei Staaten ist, die einerlei Ziel Mittel haben"[131].

o wie Kaunitz unterscheiden auch die Fss häufig zwischen erer und innerer Kirchendisziplin; über jene zu wachen en sie für ein wesentliches Recht des Fürsten[132], von dessen übung er nur Gott Rechenschaft schuldig ist; da er nämlich pflichtet ist, die Wohlfahrt des Staates zu fördern, müsse er h berechtigt sein, „derlei zufällige Religionsgeschäfte nach den geln der wahren Staatskunst" zu bestimmen[133]. Zur Rechtigung der staatlichen Praxis beruft man sich also auch in den nicht mehr auf Privilegien oder ein Gewohnheitsrecht, sondern die Forderungen der Staatsräson. Freilich deuten unsere toren immer wieder auf das Beispiel der alten christlichen iser hin — ohne Kenntnis der Geschichte „scheinen die Schritte Fürsten gewagt und Eingriffe ins Heiligtum zu sein[134]"—, jech soll damit nicht ein Gewohnheitsrecht, sondern die Tatsache, ß der Fürst durch die Taufe nichts an Gewalt verliert, bewiesen rden. Aber nicht alle Autoren machen den Regenten zum Herrn er die Kirchendisziplin; manche sehen in ihm bloß den Hüter r äußeren Zucht, andere begnügen sich mit dem Recht des Placet, s in diesem Falle auch damit begründet wird, daß die Disziplinarvorschriften nicht so eng mit der Religion verbunden sind, daß diese ohne sie nicht bestehen könnte[135].

[131] Ebd. 9ff.

[132] Weil der Fürst durch die Taufe nichts von seiner Macht einbüßen konnte, gt der Bischof von Laibach, deshalb „war jeder christliche Landesfürst berechtigt, eine allgemeine Aufsicht über das Äußerliche der Religion oder die Kirchenzucht zu tragen und diese nach dem Wohl des Staates (!) einzurichten. Denn das Äußerliche der Religion steht mit der politischen Verfassung in der genauesten Verbindung; folglich muß die Aufsicht und Einrichtung desselben ein wesentliches Recht dem Landesfürsten zukommen". K. v. Herberstein, a. O., 5f. Dieser Hirtenbrief wurde fünf Jahre später von Rom aus als entscheidendes Argument gegen die vom Kaiser betriebene Ernennung des Bischofs zum Metropoliten aufs Tapet gebracht. Bei dieser Gelegenheit erhielt der Bischof ein langes Schreiben des Papstes (Text bei Maaß, Der Josephinismus II, Nr. 255), in dem die Irrtümer des Hirtenbriefes widerlegt und z. T. als häretisch erklärt wurden. Das Urteil des Papstes hätte, auch wenn es früher erschienen wäre, kaum einen Einfluß auf die Lehre der Autoren ausgeübt, denn ganz abgesehen davon, daß man die Lehrautorität des Papstes bezweifelte, wußte man unangenehme Entscheidungen immer dem „römischen Hofe" (im Gegensatz zum Stellvertreter Christi) zuzuschreiben.

[133] Neupauer 20ff. Unter Disziplinarsachen versteht N. „alle jene Einrichtungen, welche bloß zur äußerlichen Kirchenzucht gehören und ohne denen der Endzweck der Kirche ganz wohl erreicht werden kann. Der Endzweck der Kirche ist die Ehre Gottes und das ewige Heil der Gläubigen, die wesentlichen Mittel dazu die Erkenntnis tätiger Liebe Gottes und des Nächsten, die von Christo eingesetzten heiligen Sakramente und die mittelbar oder unmittelbar geoffenbarte Glaubenslehre". Ebd. 21 Anm.

[134] Friedel 80.

[135] Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmatischen Bullen 17.

Autoren alles nicht rein Geistliche —, unter die Kompetenz des Regenten falle, und daß, wie wir noch sehen werden, der Papst auch in rein geistlichen Angelegenheiten nur dann in einem fremden Territorium mitzureden habe, wenn es um die Einheit der ganzen Kirche geht, hätte man den Kampf um das Placet (für römische Dekrete), den letzterwähnten Fall ausgenommen, als gegenstandslos bezeichnen müssen. Dem war aber nicht so; man fragte im Gegenteil, ob das Placet auch bei rein geistlichen Erlässen statthaft sei[128].

Das Placet wurde aus den Grundsätzen, die wir im ersten Abschnitt dargestellt haben, begründet. Vereinzelt stößt man auf neue Argumente: Rom habe fremden Untertanen ebensowenig zu befehlen, wie der König von Preußen bestimmen könne, wer in der österreichischen Armee General sein solle; der Papst könne unmöglich die Lage, Rechte und Freiheiten eines jeden Landes kennen, weshalb es notwendig sei, „richterliche Einsicht über dergleichen Verfügungen Roms, sie mögen von einer Art sein, von welcher sie wollen, ohne Ausnahme zu fordern und auch wirklich zu nehmen"[129]. Für das Recht des Fürsten, auch dogmatischen Bullen die Annahme zu versagen, wenn sie Anlaß zu Unruhen sein könnten, wird geltend gemacht, daß der Papst für sich allein nicht unfehlbar und deshalb seine Entscheidung ein unsicheres Gut sei, das einem sicheren Gut, der Ruhe des Staates, nachstehen müsse[130].

Das staatliche Placet wurde in den Fss nie angegriffen; wohl aber machte ein eifriger Verfechter desselben eine Bemerkung über die Methode der Beweisführung, die unter Voraussetzung des richtigen Kirchenbegriffs die Nichtberechtigung dieser staatlichen Maßnahme ausdrückt. Er sagt, die Lehre vom Unterschied der beiden Mächte, der geistlichen und der weltlichen, habe mehr zur Verdunkelung als zur Aufhellung des Placet beigetragen; wenn man nur den Unterschied, nicht aber auch das innige Verhältnis zwischen beiden betone, dann sei das Placet leichter zu bestreiten als zu behaupten, denn dann wäre es wie zwischen zwei Staaten, von denen der eine die Gesetze des anderen auch nicht untersuchen darf.

[128] Die Schrift ‚Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmatischen Bullen' enthält eine Art *status quaestionis* in der Placet-Frage. Der gemeine Haufe hält das Placet überhaupt für eine Ungerechtigkeit, weil es den Fürsten zum Richter über die Kirche mache (4); mit diesen Leuten redet der A. nicht, denn sie verstehen nichts von Naturrecht und Philosophie (7f). Manche schränken es auf Disziplinarvorschriften ein, da dogmatische Erlässe nicht schädlich sein können (5). Unter denen, die es auf rein dogmatische Bullen ausdehnen, sind die Meinungen wieder geteilt: eine Gruppe gesteht dem Fürsten nur die Tatsachenprüfung zu; nach einer anderen, zu der sich der Autor zählt, kann der Fürst dogmatische Bullen, solange sie nicht von der allgemeinen Kirche angenommen sind, ablehnen, wenn ihre Bekanntmachung Parteien schaffen und somit Unruhe stiften könnte (19f).

[129] Friedel, Briefe aus Wien[2] 156ff. — Ein anderer Autor sagt, wenn der Monarch kein Recht auf das Placet hätte, dann könnte der Papst befehlen, was er wollte, und so wäre man zuerst Knecht des Papstes und dann erst des Kaisers; Der Mann ohne Vorurteil in der neuen Regierung 20.

[130] Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmatischen Bullen 21.

„Man wende mir nicht ein, daß die Kirche und der Staat nicht der Zahl nach wie zwei Staaten, sondern nur der Gattung nach unterschieden seien, weil jedes ein ganz anderes Ziel, folglich auch ganz andere und verschiedene Mittel hat, denn dieser Unterschied hebt nicht allein die Zweifel gegen das Placetum nicht auf, sondern er vermehrt sie noch, denn der Unterschied des Zieles und der Mittel ist gerade die Ursache, daß zwischen der Kirche und dem Staate eine Kollision weit weniger möglich als zwischen zwei Staaten ist, die einerlei Ziel und Mittel haben"[131].

So wie Kaunitz unterscheiden auch die Fss häufig zwischen äußerer und innerer Kirchendisziplin; über jene zu wachen halten sie für ein wesentliches Recht des Fürsten[132], von dessen Ausübung er nur Gott Rechenschaft schuldig ist; da er nämlich verpflichtet ist, die Wohlfahrt des Staates zu fördern, müsse er auch berechtigt sein, „derlei zufällige Religionsgeschäfte nach den Regeln der wahren Staatskunst" zu bestimmen[133]. Zur Rechtfertigung der staatlichen Praxis beruft man sich also auch in den Fss nicht mehr auf Privilegien oder ein Gewohnheitsrecht, sondern auf die Forderungen der Staatsräson. Freilich deuten unsere Autoren immer wieder auf das Beispiel der alten christlichen Kaiser hin — ohne Kenntnis der Geschichte „scheinen die Schritte des Fürsten gewagt und Eingriffe ins Heiligtum zu sein[134]"—, jedoch soll damit nicht ein Gewohnheitsrecht, sondern die Tatsache, daß der Fürst durch die Taufe nichts an Gewalt verliert, bewiesen werden. Aber nicht alle Autoren machen den Regenten zum Herrn über die Kirchendisziplin; manche sehen in ihm bloß den Hüter der äußeren Zucht, andere begnügen sich mit dem Recht des Placet, das in diesem Falle auch damit begründet wird, daß die Disziplinarvorschriften nicht so eng mit der Religion verbunden sind, daß diese ohne sie nicht bestehen könnte[135].

[131] Ebd. 9ff.

[132] Weil der Fürst durch die Taufe nichts von seiner Macht einbüßen konnte, sagt der Bischof von Laibach, deshalb „war jeder christliche Landesfürst berechtigt, eine allgemeine Aufsicht über das Äußerliche der Religion oder die Kirchenzucht zu tragen und diese nach dem Wohl des Staates (!) einzurichten. Denn das Äußerliche der Religion steht mit der politischen Verfassung in der genauesten Verbindung; folglich muß die Aufsicht und Einrichtung desselben als ein wesentliches Recht dem Landesfürsten zukommen". K. v. Herberstein, a. a. O., 5f. Dieser Hirtenbrief wurde fünf Jahre später von Rom aus als entscheidendes Argument gegen die vom Kaiser betriebene Ernennung des Bischofs zum Metropoliten aufs Tapet gebracht. Bei dieser Gelegenheit erhielt der Bischof ein langes Schreiben des Papstes (Text bei Maaß, Der Josephinismus II. Nr. 255), in dem die Irrtümer des Hirtenbriefes widerlegt und z. T. als häretisch erklärt wurden. Das Urteil des Papstes hätte, auch wenn es früher erschienen wäre, kaum einen Einfluß auf die Lehre der Autoren ausgeübt, denn ganz abgesehen davon, daß man die Lehrautorität des Papstes bezweifelte, wußte man unangenehme Entscheidungen immer dem „römischen Hofe" (im Gegensatz zum Stellvertreter Christi) zuzuschreiben.

[133] Neupauer 20ff. Unter Disziplinarsachen versteht N. „alle jene Einrichtungen, welche bloß zur äußerlichen Kirchenzucht gehören und ohne denen der Endzweck der Kirche ganz wohl erreicht werden kann. Der Endzweck der Kirche ist die Ehre Gottes und das ewige Heil der Gläubigen, die wesentlichen Mittel dazu die Erkenntnis tätiger Liebe Gottes und des Nächsten, die von Christo eingesetzten heiligen Sakramente und die mittelbar oder unmittelbar geoffenbarte Glaubenslehre". Ebd. 21 Anm.

[134] Friedel 80.

[135] Über das Recht der Landesfürsten in Betref der dogmatischen Bullen 17.

Zwei wichtige Punkte in der josefinischen Kirchenpolitik waren die Ämterverleihung und die Kirchengüter. Wir können uns trotz der häufigen Behandlung dieser Fragen in den Fss mit ein paar Hinweisen begnügen, da es aus dem Vorausgehenden bereits klar geworden ist, was man dazu zu sagen hatte. Eine gute Besetzung der kirchlichen Posten ist für das Wohl der Kirche von größter Bedeutung. Wenn aber die Kirche als ein Instrument des Staates zur Förderung der Glückseligkeit aufgefaßt wird, dann ist diese Besetzung für den Staat ebenso bedeutsam, und somit ist schon jene Beziehung zum Staat gegeben, die für die Einreihung einer kirchlichen Angelegenheit in die staatliche Kompetenzsphäre als hinreichend angesehen wurde. Der Regent übe daher durch Verleihung kirchlicher Ämter jenes Recht aus, „daß jedem Landesfürsten unveräußerlich über die Ämter und Würden im Bezirke seiner Staaten zusteht"[136]. Die Aufgabe der Kirche würde darin bestehen, jene zu weihen, die der Staat bestimmt[137]. Nach einem anderen Autor verleiht die Kirche die Gewalt, in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen, auszuschließen und Sakramente zu spenden, der Staat hingegen gibt die Fähigkeit, diese Gewalt ausüben zu können, indem er dem Träger der Gewalt ein Territorium zuweist; „diese Grundsätze folgen aus dem Begriff des Staates und der Kirche"[138]. Das Staatsinteresse verlangt sogar, daß der Fürst bei der Besetzung der Beichtstühle zusehe, daß der Staat keinen Schaden leide, was z. B. der Fall wäre, wenn ein Beichtvater lehrte, daß es reine Strafgesetze gebe[139].

Besonders mühelos ergaben sich aus den Prinzipien der Fss die Folgerungen für die Kirchengüter. Wegen der Vermengung der Begriffe ‚zeitlich' und ‚weltlich' konnte man im Kirchenbesitz ein rein weltliches Gut sehen, als welches er grundsätzlich dem Verfügungsrecht des Fürsten unterstünde[140], von dem dieser auch

[136] J. v. Sonnenfels, Über die Ankunft Pius des VI. in Wien, Wien 1782. 27. Für das Wahlrecht des Kaisers fand man auch einen Schriftbeweis: Der Apostel Matthias wurde vom Volk gewählt, umso mehr steht dieses Recht dem Kaiser, als dem Haupt des Volkes, zu; Wichtige Frage, was ist die Kirche? 41.

[137] Wichtige Frage, was ist die Kirche? 40.

[138] Gemmingen, Bißthum und Bischoff 25ff. 28. — Neupauer rechtfertigt die Diözeseneinteilung durch Joseph II. u. a. mit einem recht simplen Argument. „entweder ist die neue Diözeseneinteilung... dem Staat und der Kirche, deren Interesse sie nie widersprechen kann, nützlich oder schädlich. Wär sie schädlich, so könnte sie durch die Einwilligung aller Päpste und Bischöfe des Erdbodens nie gerechtfertigt werden — ist sie aber nützlich..., wie wir es oben augenscheinlich bewiesen haben, so ist und bleibt sie dies auch ohne fremder Einwilligung". Neupauer 54. Eine sonderbare Argumentation für einen Juristen.

[139] Gmeiner, Betrachtungen über die Geringschätzung (s. oben Anm. 53) 10.

[140] „Da die Güter, welche den Kirchen vermacht werden, deswegen nicht aufhören zeitliche Güter zu sein, und da es die Natur der weltlichen Güter mit sich bringt, daß sie von der weltlichen Macht der Landesfürsten abhangen, welche von Gott als höchste Richter über alles dasjenige gesetzt sind, was nicht geistlich ist: so kommt ihnen gewiß auch das Recht zu, die Schenkungen und Vermächtnisse, welche einige den Kirchen und den Mönchen zu machen pflegen, zu verbieten, die überflüssigen Kirchengüter zu vermindern und sie zum Besten des gemeinen Wesens, zu nützlicheren Dingen zu verwenden". Wichtige Frage, was ist die Kirche? 47.

kann Gebrauch machen könnte, wenn die Kirche den Besitz zu einem guten Zweck verwenden sollte; nichts könnte nämlich den Fürsten daran hindern, ihn noch besser zu verwenden[141].

Andere typische Beispiele aus den Fss für die Ausdehnung der staatlichen Macht seien nur kurz aufgezählt. Der Fürst kann private und öffentliche Gelübde seiner Untertanen verhindern und aufheben; er ist es, der die feierlichen Gelübde akzeptiert wegen des Ehehindernisses); der Fürst kann Ehehindernisse bestimmen, die Kirche nur mit seiner Zustimmung[142]; er muß die Exemptionen und Dispensreserven aufheben, da sie dem Staate schaden. Auch das liturgische Recht wurde ihm zugesprochen und in einer Schrift, als besonderes Kuriosum, sogar das Recht der Heiligsprechung[143].

Gleichsam als Zusammenfassung des Gesagten kann die Lehre der Fss von der Gesetzgebungsgewalt der Kirche gelten. Wenn wir von den kirchlich gesinnten Autoren absehen, so finden wir eine einmütige Ablehnung einer solchen Gewalt in allen zeitlichen Belangen[144]. Hinsichtlich des geistlichen Bereichs sind die Urteile zurückhaltender; man spricht von der Gewalt der Wahrheit und der Liebe, oder ersetzt das Wort ‚Gesetz' durch das harmlosere ‚Regel'[145]. Die Wiener Kirchenzeitung (Wittola) sagt

[141] Beweise, daß Joseph der Zweyte ein Protestant ist 20. Eine anschauliche Verteidigung wurde dem Stolpatent zuteil. In der Heiligen Schrift steht: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; nun hat die Stole, die der Pfarrer an den Hals nimmt, in der Mitte ein Kreuz, das Zeichen Gottes, während die Stole, die dem Pfarrer auf den Tisch gezählt wird, das Bild des Kaisers trägt; also hat der Kaiser nur über sein eigenes Gut disponiert. Gespräch eines Landpfarrers mit einem benachbarten Schulmeister über das neue k. k. Stolpatent. Passau 1781, 13f. Hier wird auch die Pfarre „ein weltlich Dominium en miniature" genannt; als Verwalter eines solchen habe der Pfarrer die Erlässe des Fürsten, z. B. das Stolpatent, zu publizieren, ohne den Befehl des Bischofs abzuwarten; ebd. 73.

[142] Der Bischof von Seggau veranschaulicht mit einem Beispiel, daß sich der Regent durch die Eheverordnungen nicht in geistliche Angelegenheiten einmischt: „so wenig sich der Brotbäcker in die Behandlung des Sakramentes dadurch, daß er das Brot dazu bereitet, unrechtmäßig eindringe, ebenso ungereimt gesagt wäre, daß der Landesfürst durch die Vorschriften, nach welchen er die Gültigkeit des Ehevertrages bestimmt, sich in die geistliche Handlung menge". J. A. v. Arco, Unterricht des Fürst Bischofen zu Seggau über die in Ehesachen ergangene k. k. Verordnung. o. O. 1783. A 4.

[143] Beweis, daß das Heiligsprechungsrecht dem Papste nicht ausschließungsweise zustehe, hrsg. von Rekcaznimus (Minzacker), Gratz 1783. Über das liturgische Recht: Fischer(?), Bilderdienst 88f. Der Verfasser dieser Schrift gibt zu, daß das liturgische Recht seiner Natur nach nur der Kirche zustehe; da sich aber die Gebräuche der Christen im Laufe der Zeiten immer mehr verschlechtert hätten und das Interesse des Staates es erfordere, so müsse gegenwärtig dieses Recht dem Regenten „nicht nur der Einsicht, sondern selbst der Anordnung nach, mit eigen sein" (89). Hier wird klar ausgesprochen, daß sich der Fürst auch fremde Rechte aneignen darf, wenn es die Staatsräson erheischt.

[144] Z. B. in: Wichtige Frage, was ist die Kirche? 9f.

[145] Unter den Thesen des schon zitierten Doktoranten finden sich auch: Die Nachfolger der Apostel machen die herrschende Kirche aus; „13. Deswegen können doch alle zusammen in weltlichen Sachen keine Gesetze geben. 14. Auch in geistlichen Sachen keine Regeln ohne Genehmigung des Regenten

jedoch offen heraus, daß die Kirche dem Staate im Wege stünde, wenn sie auch nur im geistlichen Bereich eine Gesetzgeberin wäre, „dafür sie uns aber auch von keinem Heiligen verkauft worden ist"; darum könne sie z. B. keine Hindernisse für die Priesterweihe gesetzmäßig festlegen und würden allenfalls aufgestellte Hindernisse, wenn sie nicht im Gesetz Gottes stehen, durch ein Abschaffungsgesetz des Regenten gleich verschwinden. Nach der Kirchenzeitung kann nicht einmal das allgemeine Konzil Gesetze erlassen, die nicht schon klar im Evangelium enthalten sind, denn „was dort dunkel ist, kann niemand durch Obergewalt hell machen"[146]. Eine vom Staat unabhängige kirchliche Gesetzgebungsgewalt wurde offenbar für ein Unding gehalten; dem Fürsten dagegen wurde gelegentlich die Vollmacht zugeschrieben, Kirchengesetze zu erlassen, also nicht bloß Staatsgesetze, die sich mit kirchlichen Angelegenheiten beschäftigen[147].

Hinter den Ausführungen der Autoren steht vor allem ein großes Mißtrauen gegen die Kirche. Man gewinnt aus ihren Schriften den Eindruck, als ob dem Staate ständig Gefahr drohe von seiten der Kirche, während die Kirche, wenn sie sich auf ihre ‚wesentliche' Aufgabe beschränkt, vom Staate nicht das Geringste zu befürchten hätte. Das Letztere mag allerdings stimmen, denn eine solche Kirche hätte kaum noch einen eigenen Wirkungsbereich. Wenn wir uns an das Lob der Religion in den Fss erinnern, dann sehen wir, daß man zwischen der Religion und der Kirche in ihrer konkreten Gestalt einen Gegensatz zu erkennen glaubte: die Religion ist das wirksamste Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit, die gegenwärtige Kirche ist die große Gefahr[148]. Daher erwartete man

---

kundmachen". Gindte, Versuch über den persönlichen Vorzug des Herzogs von Baiern 27. Über die Gewalt ‚der belehrenden Liebe', die Neupauer der Kirche läßt, s. Brunner, Die theologische Dienerschaft 392f.

[146] Wiener Kirchenzeitung 1785, 65f; 1789, 389f.

[147] „Ich gestehe..., daß die Landesfürsten so, wie die Kirche, die Macht haben, Kirchengesetze zu schreiben"; Die Klerisey hat, vermöge ihrer Einsetzung, das Recht, Gesetze zu geben, von A. Julius Cäsar, Wien 1787, 33f. Hoffmann räumte der Kirche zwar die Gewalt ein, Disziplinargesetze zu erlassen, jedoch unter der Bedingung, daß sie nur Vernünftiges vorschreibe, denn nur gebieten sei Tyrannei. „Sollte aber die Kirche auf eine solche Art gebieten wollen? Immer haben wir gehört, daß sie unsre Mutter sei, wohlverstanden jedoch: nicht Mutter von lauter unmündigen Kindern. Man müßte es sonst in die Taufformel setzen, daß man mit einer Mutter nichts zu tun haben möge, die es ihren Kindern untersagen wollte, bei reifen Jahren Vernunft zu haben". (L. A. Hoffmann,) Werden wir Katholiken auch noch im Jahre 1786 fasten? 39f.

[148] „Die allerhöchsten Verordnungen in Ansehung der Geistlichkeit verursachen, daß manche glauben, der jüngste Tag wäre schon nahe, weil von der höchsten Macht die heiligste Religion mit aller Gewalt angegriffen wird. Eine kleine Geduld — ich unterfange mich zu sagen, daß die Religion noch nicht den mindesten Streich bekommen hat, ausgenommen du wolltest jeden Kapuziner, Prälaten usw. als den lebendigen, heiligsten Glauben betrachten. Hat man dir befohlen, denen Gottesdiensten nicht beiwohnen zu dürfen? Wer hindert dich daran, von frühmorgen bis in die späteste Nacht deinen Rosenkranz zu beten, wenn du es willst? Oder welchen Glaubensartikel hat man berührt!" Der Mann ohne Vorurteil 10f. — In einer anderen Schrift steht, daß der angemessenste Weg zu Aufklärung und Reform ein Konzil wäre, „da die christliche Religion auf Liebe und Einigkeit beruht"; solange aber ein solches nicht zustande

von der josefinischen Reform, daß sie das Bild der Urkirche wiedererstehen lasse; dabei braucht man sich nach der Meinung eines Autors nicht einmal Gedanken zu machen, wie die Urkirche ausgesehen haben mag, denn man wird ja ihr Abbild in der reformierten Kirche erblicken können[149]. In der Hofkanzlei glaubte man freilich, das Gewissen der Kaiserin mit einem Argument ganz anderer Art beruhigen zu müssen: der Herr habe seiner Kirche den Dauerbestand vorausgesagt, deshalb könne kein menschliches Gesetz ihr etwas anhaben[150].

So wie die Fss die Kirche beschreiben, ist sie keine *societas perfecta*; es fehlt ihr die Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Symbolisch für ihre Verstaatlichung ist der Vorschlag, in den Kirchen, die ja die Form einer Galerie hätten, anstelle der Statuen von unbekannten Heiligen Ehrenmäler großer Männer der Nation zu errichten[151]. Unmittelbar bedroht ist auch die Einheit der Kirche; die Autoren der Fss hätten dies zwar nicht zugegeben, wie wir noch sehen werden, aber eine so weitgehende Abhängigkeit der Kirche von den Regenten müßte notwendig ihre Aufspaltung in Nationalkirchen zur Folge haben. Mit der Einheit ist auch die Sichtbarkeit gefährdet, denn diese Eigenschaft der Kirche ist nicht schon dadurch gegeben, daß es sichtbare Glieder, Sakramentenspendung und Gottesdienst gibt, sondern erst dadurch, daß dies alles auf das durch Christus in einer neuen, alle Völker umspannenden Gesellschaft versammelte Volk Gottes hindeutet; m. a. W. sichtbar sein muß die eine Kirche Christi.

kommt, müsse der Kaiser den Übeln steuern, denn wenn auch die Priester durch das Konsistorium im Zaum gehalten werden, wer sollte das Konsistorium, den Bischof, die Kardinäle, den Papst bewachen wenn nicht der Kaiser? Freimüthige Blicke eines Priesters 25. — Vom Entwurf des Abtes Rautenstrauch für die Generalseminarien sagt Winter 186: „Von der Kirche im römischen Sinn ist in dem Entwurf überhaupt nicht die Rede. Nicht ein Kirchenmann sollte erzogen werden, sondern ein religiöser Mensch, der gleichzeitig der Menschheit und dem Staate dient. Von einer Ausrichtung auf Rom, als dem Herz der sichtbaren Kirche, weiß der Generalseminarist nichts".

[149] „Was hat nun Deutschland von Joseph und Pius zu hoffen? Ich glaube, und Gott gebe, daß ich nicht irre!, die Wiederherstellung des Bildes der ersten christlichen Kirche... Was die erste Kirche ehemals war, will ich hier nicht berühren, weil ich glaube, daß wir sie einst in ihrer ersten Gestalt wiedersehen werden. Die Enkel sollen es dann einander sagen: dies war Josephs Werk..." Wrede,) Merkwürdige Scene 30f.

[150] Kardinal Migazzi hatte gegen die Festlegung des Gelübdealters auf das 24. Lebensjahr eine Vorstellung eingereicht, die mit Einwürfen der Hof- und Staatskanzlei beantwortet wurde; diese Einwürfe wurden zusammen mit den Erwiderungen des Kardinals im Jahr 1783 veröffentlicht. Unsere Stelle lautet: „Glauben Euer Majestät nicht, daß durch Dero neues Gesetz die Orden gar zu sehr werden vermindert oder gar aufgehoben, und dadurch die heilige Religion selbst werde gestürzt werden. Gott, der die ewige Wahrheit ist, hat es verkündigt, daß seine Kirche und Religion bis an das Ende der Zeiten bestehen werde. Sollten wohl schwache menschliche Gesetze dem Allmächtigen die Mittel zur Ausführung dieser seiner Versicherung benehmen und ihn verhindern können, seine Kirche bis an den letzten Tag der Schöpfung zu erhalten? Gewiß, sie sind übertrieben diese Klagen". A. Zaccaria, Schon 1771 war Kardinal Migazzi in geheim, was Er 1783 öffentlich ist, Rom (Wien) 1783, 85.

[151] Über den neuen Altar und die Veredlung der Hofpfarrkirche, Wien 1785, 27f.

3. Antijosefinische Reaktion. — Die geschilderten Theorien blieben nicht unwidersprochen. Es fehlt zwar eine zusammenfassende Darstellung des Fragenkomplexes, der sich aus dem Zusammenleben von Kirche und Staat ergibt, aber es wurde immerhin versucht, an die eine Wurzel des Übels[152] heranzukommen, indem man den Staatsbegriff und das damals so folgenschwere Axiom, daß die Kirche im Staate sei, einer Korrektur unterzog. Der Frage „Was ist der Staat?" wurde eine eigene Schrift gewidmet. Der Verfasser zieht eingangs mit sehr scharfen Worten gegen den Staatsabsolutismus und die Hofschmeichler zu Felde[153] und legt dann seine eigene Staatstheorie dar, die nichts anderes ist als die mittelalterliche Lehre vom Sacrum Imperium, auf die er sich auch ausdrücklich beruft. Nach ihm ist der Staat „eine entweder unter uneingeschränkter oder gemäßigter geist- und weltlicher Regierung stehende bürgerliche Gesellschaft", in der, nachdem Christus seine Religion geoffenbart hat, den beiden Mächten die Grenzen so gezogen sind, daß in rein geistlichen Geschäften jedermann vom Kaiser angefangen, dem Priester Gehorsam schuldet und in rein weltlichen Sachen auch die Priester dem Regenten untertan sind[154]. Von einem gemischten Bereich ist nicht die Rede. Durch die Scheidung beider Gewalten, heißt es weiter, entsteht nicht ein Staat im Staate, vielmehr „machen die geistliche und weltliche Macht einen vollkommenen Staat aus", denn „kein Staat kann bestehen ohne Religion und keine Religion kann lang dauern, ohne von der weltlichen Macht durch zweckmäßige Gesetze unterstützt zu werden"[155]. Die Schrift schließt mit einer Vision des Friedenstempels als des Sinnbildes des Gottesstaates auf Erden. Das Büchlein ist in der besten Absicht geschrieben worden, in Wirklichkeit war es Wasser auf die Mühlen der Josefiner. Es ist gewiß nicht leicht, die rechte Mitte zwischen Trennung und Zusammenarbeit von Kirche und Staat zu finden, und je nach Umständen wird man das eine oder das andere stärker hervorkehren müssen. Damals wäre es unzweifelhaft die Aufgabe eines katholischen Publizisten gewesen, die Besonderheit der Kirche gegenüber

[152] Über die andere Wurzel, den Moralismus, s. o. S. 269 ff. 294 f.

[153] „Wenn man in Fällen, wo die landesherrlichen Rechte und die Freiheit der Kirche ... zusammenstoßen, nur immer dem Fürsten schmeichelt, das Wohl der Kirche, des Landes und der Untertanen gar nicht beherzigt, da kann nichts anders folgen, als daß ein Herr durch dergleichen Gott und Gewissen vergessene Räte, Lehren und Schriften verhetzt, sein Herz gegen alles, was heilig und gerecht ist, verhärtet..." Was ist der Staat? Von einem Rechtsgelehrten und Publizisten, o. O. 1783, 12.

[154] Ebd. 15 f.

[155] Ebd. 21. Durch ein Beispiel wird der Gedanke näher erklärt: Geistlicher und weltlicher Stand machen einen Staat aus „just so, wie der Zivil- und Militärstand in Anordnung der Zivil- und Kriegsgesetze keiner von dem andern, sondern von dem Landesfürsten (wie der Papst und der Kaiser von Gott) abhangen, folglich mit ihren Untergeordneten zwei besondere Staaten zu sein scheinen; beide zusammengenommen aber, da in der Ausübung der Gesetze bald der Zivilstaat den Kriegsgesetzen weichen und bald der Kriegsstaat auch die Zivilgesetze befolgen muß, machen im wesentlichen nur einen Staat aus." Ebd. 22.

jeder rein menschlichen Gesellschaft aufzuzeigen und daraus ihr Selbstsein vom Staate abzuleiten. Was in dieser Schrift vorgelegt wurde, war ein Staatskirchentum mit christlichem Vorzeichen[156].

Besser gelungen ist die Auseinandersetzung mit dem Axiom, die Kirche sei im Staate, mit dem sich ebenfalls eine eigene Schrift beschäftigte. Der Verfasser sieht die Gefährlichkeit des Axioms richtig in der Verbindung mit der Auffassung, daß der Fürst im Staate alles vermag. Daher beweist er, daß im eigentlichen Sinne der Staat in der Kirche ist, gibt aber zu, daß man in einem gewissen Sinne auch sagen könne, die Kirche sei im Staat: nämlich so, wie die Seele im Leibe ist. Treffend ist das Weitere: man mag das eine oder das andere sagen, immer bleiben der Staat und die Kirche in ihrem Bereich höchste, unabhängige Gewalten, die sich durch den Endzweck und die Mittel unterscheiden. „Die göttlichen Formalien sind bei der Einsetzung des geistlichen Gewalts(sic) ebenso allgemein und uneingeschränkt, als man zugunsten der weltlichen Gewalt nur immer aus dem philosophischen Staatsrechte herausräsonieren kann"[157]. Zur Behauptung, daß der Fürst nichts an Gewalt verliere, wenn seine Untertanen christlich werden, wird bemerkt, daß er aber deswegen auch keine neue Macht dazugewinne, was jedoch der Fall wäre, wenn er sich Vollmachten über die Kirche einräumte. Sehr gut ist auch, immer in derselben Schrift, die Auseinandersetzung mit dem staatlichen Anspruch auf alleinige Zuständigkeit hinsichtlich jener Gegenstände, die eine Beziehung zum Staat haben oder haben könnten. Dieses Vorgehen, heißt es, ist erstens einseitig, da man zugunsten der Kirche nie so folgert; zweitens unlogisch, weil man vom Unbestimmten und Allgemeinen (die Wohlfahrt muß gefördert werden) auf das Bestimmte und Konkrete (diese oder jene Freiheit und Macht der Kirche) schließt; drittens ist es eine Verkennung der Kirche, wenn man alles Äußerliche der weltlichen Macht unterwerfen will: die Kirche ist sichtbar und kann ihre Gewalt nur auf sichtbare Weise ausüben, weil sie Menschen gegeben wurde und an Menschen ausgeübt wird[158].

Das staatliche Placet wurde nicht angegriffen. Es zeugt für die Hilflosigkeit mancher Autoren, wenn sie die Gesetzgebungsgewalt der Kirche neben der staatlichen nur dadurch retten zu können glauben, daß sie dem Regenten das Recht auf das Placet zusprechen[159], von dem aber dogmatische Erlässe meistens aus-

[156] Ein Verteidiger dieser Schrift weiß von drei Gegenschriften zu berichten; in einer von diesen steht: „Diese kleine Schrift (Was ist der Staat?) soll nicht nur in Schwaben, wo sie das Tageslicht erblickte, sondern auch in der Ferne und vorzüglich in Wien viel Aufsehen gemacht haben, ja sie habe lauten Beifall und sogar Bewunderung erregt". Die neue Philosophensekt, Eine Nachlese zu der Frage: Was ist der Staat? o. O. 1784, 7.

[157] Ist die Kirche in dem Staate oder der Staat in der Kirche? Überlegte Gedanken, o. O. 1782, Eingang, 12ff. 53.

[158] Ebd. 100f. 104ff.

[159] Ein paar Worte über das Werkchen: Die Klerisei hat kein Recht, Gesetze zu geben, Leipzig (?) 1787, 9ff. 40f. — „Wenn die Verordnungen eines geistlichen Oberhauptes nur insofern statt haben, als der Landesfürst sein placitum regium gleichsam wie ein Siegel darauf drückt und es dadurch zu einer Art von

genommen werden. Die langjährige und zumeist friedliche Praxis in manchen Ländern dürfte es gewesen sein, die dieser Maßnahme den Schein der Berechtigung verliehen hat.

Im allgemeinen wird man sagen können, daß die Verteidigung der Kirche gegen die Ansprüche des Staates besser gelungen ist als die Vertiefung des Kirchenbegriffs, von der wir am Ende des ersten Teiles der Arbeit kurz gesprochen haben. Von der Zeit der Kontroverse her war man eben gewohnt, sich mehr mit der juridisch-äußeren Seite an der Kirche zu befassen.

2. Hierarchie und Primat

Die Behandlung der Primatfrage nimmt in den Fss einen breiten Raum ein. Das ist verständlich, denn die Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten konnte in der von den Publizisten vertretenen Art und Weise nur vorgenommen werden, wenn zuvor das Haupthindernis des Staatskirchentums und der josefinischen Reformbestrebungen aus dem Wege geräumt war[160]. So ist die Erörterung der Primatsfrage von vornherein durch die tendenziöse Zielsetzung belastet gewesen. Das kam schon in der Behandlungsweise zum Ausdruck: anstatt die Zeugnisse von Schrift und Überlieferung vorurteilslos zu prüfen, sah man sie ausschließlich von der Perspektive eines im voraus gewählten Standpunktes aus. Wie man sich bei der Erörterung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat durch die Annahme eindeutiger Staatsrechte leiten ließ, so hier durch eine schon feststehende Ansicht von der Stellung der Bischöfe. Dazu wurde der Kampf gegen den Primat durch die bedrängte politische Lage der Päpste begünstigt. J. von Sonnenfels stellt befriedigt fest, daß die ehemaligen Waffen des Vatikans (Bann und Entbindung vom Treueid) nur mehr „veraltete Schaurüstungen in dem apostolischen Zeughause" sind[161], und die Wiener Kirchenzeitung macht aus dem Sieg des neapolitanischen Hofes über die Kurie in der Frage der Besetzung des Bischofsstuhles von Potenza durch Serrao die Nutzanwendung, daß die deutschen Priester unter dem Schutze des Kaisers noch viel weniger Gefahr laufen, wenn sie für die Rechte des christlichen Altertums eintreten, und daß sich die Protestanten jetzt mit den Katholiken vereinigen können, da man ja gegen die Anmassungen des römischen Hofes schreiben könne, „ohne das mindeste und nicht einmal die Ausschließung vom Bischoftum zu besorgen zu haben"[162].

Was die aufgeklärten Autoren über den Primat zu sagen wissen, ist in der Hauptsache febronianisch[163]; wir können uns daher kurz

landesherrlicher Verordnung macht..., wozu hernach das Schreien über auswärtigen Despotismus...?" Schilling, Ein Wort zu rechter Zeit über einen wichtigen Gegenstand, Wien 1782, 54.

[160] Über diesen Zusammenhang s. Valjavec, Der Josephinismus[2] 58.

[161] Sonnenfels, Über die Ankunft Pius des VI. in Wien 13.

[162] Wiener Kirchenzeitung 1784, 86. 88.

[163] Nach Sonnenfels ist die Schrift Eybels über den Papst überflüssig gewesen, da die Werke eines Thomasius, P. de Marca, Van Espen, Riegger und Febronius, dessen Widerruf seine eigenen Argumente nicht entkräften könne, in jedermanns Hand und allgemein gutgeheißen sind; Sonnenfels, a. a. O., 4.

fassen, nur muß als Ergänzung dieses Kapitels mitberücksichtigt werden, was wir eben über die Gewalt der Kirche gehört und natürlich auch von der Primatialgewalt zu verstehen haben. Hier geht es uns vor allem um die Frage nach den Trägern der kirchlichen Gewalt — soweit eine solche anerkannt wurde —, also um die Frage nach der kirchlichen Verfassung. Wir lehnen unsere Darstellung an die Schrift Eybels[164] ‚Was ist der Papst?' an, die mehrere Gegner und Verteidiger auf den Plan rief und so Gelegenheit gibt, die verschiedenen Meinungen zu sammeln.

1. Ursprüngliche Verfassung der Kirche. — Das Grunddogma, von dem man ausging, war, daß alle Apostel und ihre Nachfolger unmittelbar durch Christus dieselbe Gewalt erhalten haben[165]. Gegen die klassischen Schriftstellen für den Primat wurden die üblichen Einwände vorgebracht und mit zusammenhanglos und ohne den Ansatz einer auch nur primitiven Exegese angeführten Schrift- und Vätertexten belegt: der Fels ist das Bekenntnis des Petrus oder Christus selbst, Petrus sprach im Namen aller Apostel und erhielt die Verheißung im Namen aller; die Schafe wurden ebenso den übrigen Aposteln anvertraut. Da man es im allgemeinen doch nicht wagte, den göttlichen Ursprung des Primats theoretisch zu leugnen, so berief man sich für ihn auf die Tatsache, daß Christus den Petrus wiederholt als den Vertreter der übrigen Apostel angesprochen hat, und auf die Überlegung, daß „zum Besten der Einheit ein Präses sehr nützlich sei". Daß gerade der römische Bischof der Primas sein muß, hielt man bloß für eine menschliche Einrichtung, die auch von den weltlichen Regenten abgeändert werden könnte[166].

[164] J. V. Eybel war nach 1773 Lehrer des Kirchenrechts an der Wiener Universität; wegen kirchenfeindlicher Schriften exkommuniziert, mußte er 1779 zurücktreten, wurde kaiserlicher Gubernialrat für Kultussachen in Linz und später in Innsbruck; † 1805. E. gab die Schrift über den Papst unmittelbar vor der Ankunft Pius' VI. in der Absicht heraus, sowohl die Schwärmer als die Spötter über das Papsttum aufzuklären, damit der Papst nicht über und nicht unter Gebühr in Wien verehrt würde. Die Schrift wurde in mehrere Sprachen übersetzt und kam 1786 auf den Index. Auf die Beschwerde des Nuntius antwortete Kaunitz, der Kaiser hätte von nichts gewußt, würde aber die Zensur tadeln, wenn der Nuntius die beanstandeten Stellen genau angeben wollte; Maaß II, 320 (Nr. 145 a). In einer Resolution des Kaisers heißt es bezeichnenderweise, der Nuntius möge die Schrift Eybels mit Gleichgültigkeit ansehen, da sie sich nicht auf die Person des Papstes, sondern nur auf seine Würde beziehe; ebd. 322 (Nr. 149).

[165] Nur vereinzelt wurde eine unmittelbare Verleihung der Amtsgewalt durch die Kirche oder durch Christus im Namen der Kirche behauptet. Gemmingen, Bißtum und Bischof 25; Schede, Was ist Religion? 29f. — Sogar in einer kirchenfreundlichen Schrift kann man lesen: „Die Kirche ist eine wohlgeordnete, ungleiche Gesellschaft, in welcher einige regieren, andere gehorchen... Die Macht, welche Christus seiner Kirche zur Regierung und Gesetzgebung übergeben hat, konnte solche nicht selbst ausüben, weil sie nicht jederzeit versammelt ist; die Kirche hat also solche dem Primate zu Rom und den übrigen Bischöfen anvertraut mit der Zuversicht, daß solche keine dem Staate widersprechenden Gesetze geben"; Die Klerisey hat, vermöge ihrer Einsetzung, das Recht Gesetze zu geben 36ff.

[166] Eybel, Was ist der Papst? 20ff. 36. 38. Lediglich ein Auszug aus der Eybelschen Schrift ist Geusau, Katholischer Unterricht auf die Frage: Was ist der

Die Bischöfe haben aber nicht nur alle die gleiche Gewalt, sie haben auch die ganze Gewalt, die ein Vorsteher in der Kirche nur immer haben kann. Nach Eybel hat nämlich Christus, der als Mensch und was Kirchenwürden angeht, nichts mehr als ein Bischof (!) ist, seine ganze Macht auf die Apostel und ihre Nachfolger übertragen (Jo 20, 21; Mt 28, 18), und „hiemit ist in der Kirche keine größere Gewalt als die bischöfliche"[167]. Dementsprechend sei die bischöfliche Gerichtsbarkeit ursprünglich nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränkt gewesen, sondern die ganze Welt habe nur eine Diözese ausgemacht; die spätere Errichtung der bischöflichen Sprengel habe die Vermeidung von Unordnungen und die leichtere Amtsverwaltung zum Zweck gehabt, habe aber die Eigenschaft der bischöflichen Rechte nicht verändern können; daher könnten die Bischöfe die Gerichtsbarkeit, von der sie jetzt unter normalen Umständen nur in ihrem Gebiet Gebrauch machen dürfen, auch außerhalb desselben ausüben, sobald es das Seelenheil erfordert[168].

Wenn es Gott jetzt gefällt, schreibt der Bischof von Mantua, die bischöfliche Gewalt durch den Kaiser zu erweitern, so ist es also nur eine Rückkehr zur ursprünglichen Kirchenzucht, der man keinen Widerstand entgegensetzen darf, denn wer der Obrigkeit widersteht, der widersteht Gott[169]. Hofrat Heinke erhofft sich von

---

Papst? Nach den Grundsätzen der ächten katholischen Lehre erläutert von F. G., Wien 1782; hier erfahren wir, warum man Mt 16 als Beweis nicht gelten ließ: „Wenn die oben angezeigten Worte des Welterlösers nur den Petrus allein... und in der Folge nur den römischen Papst allein und nicht die gesamte Kirche und alle Bischöfe angingen, so folgte freilich daraus, daß nur der Papst allein die Schlüssel zum Himmelreich und die Gewalt zu lösen und zu binden hätte, daß er unfehlbar sei, weil die Kirche auf ihn gegründet wäre, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden"; nun sei aber dieser Text nur von den Schmeichlern der Päpste „so nach den Worten, wie sie liegen, ausgelegt worden". A. a. O. 8. 10. — In der Schrift ‚Was ist ein Bischof?' leugnet Eybel die göttliche Einsetzung des Primats; Was ist ein Bischof? Wien 1782, 4ff. — Nach Friedel wäre Petrus nicht in Rom gestorben; zur Entstehung des Primats hätte die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Byzanz Anlaß gegeben; Briefe aus Wien 98ff. 104. Auch Kaunitz erkennt den göttlichen Ursprung des Primats nicht an: Maaß I, 375 (Nr. 158/36).

[167] „§ 1. Selbst unser Herr Jesus Christus, der zwar als Sohn Gottes und Welterlöser über alles erhoben ist, doch von Kirchenwürden zu reden, ist als Mensch nichts mehr als ein Bischof, sagt mit Recht Wilhelm Bischof zu Paris... § 2. Christus hat nämlich seine Apostel so gesendet, wie ihn sein Vater gesendet hat... Sind nun die Bischöfe Nachfolger der Apostel, so sind auch die Bischöfe so gesendet und haben folglich die nämliche Kirchenwürde, die Christus als Mensch hat..." Eybel, Was ist ein Bischof? 3f.

[168] Schwaiger, Rechtliche Abhandlung 24. 26. 28f; ebenso Gemmingen. a. a. O., 22. Der Bischof von Laibach ist z. T. derselben Meinung: „Wenn man die bischöfliche Würde bloß für sich betrachtet, so bleibt kein Zweifel übrig, daß die Bischöfe an Macht einander gleich sind. Denn in der Kirche ist, wenn man es eigentlich ausdrücken will, nur ein einziges allgemeines Bistum, worvon jedem Bischof ein besonderer Teil zur Einrichtung und Aufsicht übergeben worden ist... Ich rede hier von den wesentlichen Rechten der Bischöfe, so wie diese aus Anordnung unseres Herrn Jesu Christi auf sie gekommen sind, nicht aber von der äußerlichen Zucht, auf welche sich die Macht des Landesfürsten erstreckt: denn in dieser sind die Bischöfe den Landesherren untergeordnet". Herberstein, a. a. O., 10f. 13.

der Rückkehr zur alten Zucht das Beste für die Kirche, da die glücklichsten Zeiten der Kirche gerade jene gewesen seien, in denen niemand einen anderen Hirten kannte als seinen Bischof[170].

Für selbstverständlich galt die Überordnung des allgemeinen Konzils über den Papst und die einzelnen Bischöfe, „da eben eine solche bischöfliche Versammlung ihre bischöfliche Gewalt mit vereinigten Kräften... ausübt"[171].

Im Gegensatz zur Lehre über die Gewalt der Bischöfe und des Konzils steht die gelegentliche Behauptung, daß es in der Kirche keine Herrschaft gebe und daß daher die kirchliche Verfassung mit keiner menschlichen Regierung verglichen werden könne. Was damit gemeint wurde, ist nicht immer klar; während das einemal bloß eine koaktive Gewalt ausgeschlossen zu werden scheint, geht es ein anderesmal ziemlich eindeutig um die Leugnung einer eigentlichen Hierarchie[172], bzw. um die Gleichstellung der Priester mit den Bischöfen[173].

2. Der Primat. — Nach den Fss hat also die Kirche eine oligarchische bzw. demokratische Verfassungsform. Das Wesen des Primats wurde daher so gefaßt, daß es diese Form nicht aufhebt; es bestünde in der Wahrung der Einheit. Praktisch bedeutet das für Eybel, daß der Primas das Vorrecht hat, die Bischöfe zur

[170] (Pergen,) Etwas von dem Herrn Bischofe zu Mantua 6f.

[170] Heinke, Über die Exemptiones der geistlichen Orden und Gemeinden, Wien 1782, 8ff.

[171] Eybel, Was ist der Papst? 12ff; ders., Was ist ein Bischof? 4. — Die kirchlichen Publizisten haben die Überordnung des Konzils über den Papst zwar nicht bestritten, aber doch als nicht entschieden hingestellt; einer versichert jedoch, daß er mehr Zeugnisse dagegen als Eybel dafür anführen könne. G. Feiner (Steininger), Was ist der Papst? o. O. 1782, 20.

[172] „Nur die Seelen allein und deren ewiges Heil sind der Gegenstand der Sorgen der Hirten der Kirche. Wie kann man sich denn vorstellen, daß ihre Gewalt in eine eigentliche sog. Herrschaft, die mit der Richterschärfe bewaffnet und von einer Zwangsmacht unterstützt ist, ausarten könne"; Wichtiges Pro Memoria an die weltlichen Regenten, o. O. 1782, 21. — „Da Christus von seiner Kirche alle Herrschaft ausgeschlossen hat, so vergleichen sie genaue Kanonisten mit gar keiner Menschenregierung, weil keine ohne Herrschaft ist. Sie begnügen sich, wie Christus, sie wie eine Herde, die vom Hirten, eine Hausgenossenschaft, die vom Vater geleitet wird, zu betrachten. Der Christ gehorcht eigentlich nur Gott, nicht dem Menschen, der ihm Gottes Wort predigt"; Wiener Kirchenzeitung 1787, 166 Anm. — Aus diesem Grund läßt sich der Priester Blarer vom Bischof nicht vorschreiben, daß er manchmal zelebrieren müsse; Blarers Verteidigung seiner Verantwortung: warum er seit seiner Anwesenheit in Wien nicht Meß las, Wien 1783, 15.

[173] „Unter der allgemeinen Kirche versteht man die geistliche Versammlung aller Gläubigen unter ihrem unsichtbaren Haupte Jesus Christus, dessen Stelle das von ihm selbst eingesetzte Priestertum vertritt"; Pehem (s. oben Anm. 115) 127. Laut Kirchenzeitung haben die Pfarrer ihre Gewalt unmittelbar von Gott, „der Bischof erwählt und weiht sie nur im Namen und nach Vorschrift der Kirche, um das Volk feierlich zu versichern, daß sie Christi Abgesandte sind"; die Hirten zweiten Ranges verhalten sich zu ihren Bischöfen „nicht wie Lehrjungen zu ihren Meistern, sondern beiläufig wie heutigentags die Ratsherren zu Venedig zu ihrem Herzog. Alle geistlichen Händel werden nicht durch willkürliche Befehle des Oberhirten, sondern durch gemeinschaftliche Schlüsse versammelter Hirten entschieden. Alles das aus dem Grunde, weil es nach dem Buchstaben des Evangeliums in der Kirche Jesu Christi keine Herrschaft gibt"; Wiener Kirchenzeitung 1785, 84. 88.

Pflichterfüllung anzuspornen, das zu ersetzen, was diese unterlassen, sich nach dem Zustand der Einheit zu erkundigen und, wenn nötig, vorläufige Verordnungen zu erlassen, bis der Spruch eines Konzils (das auch ohne Berufung des Papstes zusammentreten könne, in welchem Fall der Papst wie ein anderer Bischof zu erscheinen habe) oder die Übereinstimmung der Kirche eingeholt werden kann, und in der Beobachtung der Kirchengesetze allen anderen zum Muster zu dienen: „bei welchem Primate weder Landesfürsten noch Bischöfe etwas verlieren"[174]. Man darf daher, sagt Eybel weiter, auf die Bezeichnung ‚Oberhaupt der Kirche', die für den Papst gebraucht wird, nicht das vom menschlichen Haupt entlehnte Gleichnis anwenden; wenn das menschliche Haupt ausgeschaltet ist, dann liege der Leib freilich leblos da, weil ihm von jenem die Lebensgeister zugeflossen sind; die Kirche werde aber nicht vom Papste, sondern von Christus begeistert und regiert; „der Papst ist also kein herrschendes Oberhaupt, sondern ein zur Erhaltung der Einigkeit dienstbares Haupt, welches von dem Körper der ganzen Kirche seine Kraft, Festigkeit und Unterstützung hat"[175].

Daß das sichtbare Oberhaupt seine Festigkeit vom Körper der Kirche habe, behaupten praktisch auch jene Autoren, die die Rechtskräftigkeit päpstlicher Erlässe von der Prüfung und Gutheißung durch die Kirche abhängen lassen[176].

Wie verworren die Begriffe waren, zeigt die eigenartige Bemühung eines gemäßigten Autors, zu beweisen, „daß ... die Gerichtsbarkeit des Papstes, den Primat und dessen Vorrechte ausgenommen, mit der Gerichtsbarkeit der Bischöfe gänzlich gleich sei"; wieso es zu dieser Ausnahme kommt, sagt der Verfasser nicht, vielmehr geht sein ganzes Bestreben dahin, zu zeigen, daß die Gewalt des Petrus um nichts größer war als die der übrigen Apostel; dann spricht er doch wieder, wenn auch nicht folgerichtig, dem Papst neben dem vagen Aufsichtsrecht auch die Vollmacht zu, Gesetze

[174] Eybel, Was ist der Papst? 39f. 45f. Ähnlich wird der Primat von allen Josephinern beschrieben; als Beispiel genüge eine Stelle aus dem Hirtenschreiben des Bischofs von Mantua vom 29. I. 1783: Die Priester sollen nicht glauben, daß durch die Erweiterung der bischöflichen Macht die päpstliche Würde geschmälert werde, „Denn ungeachtet aller Begriffe des Mittelalters, wo viele aus den Worten Christi... nicht nur daß der Papst der erste Bischof, sondern auch daß er im Glauben unfehlbar, daß er Herrscher über alle Kirchenvorsteher, ja daß er allgemeiner Bischof und ordentlicher Oberhirt aller Christen sei, zu folgern pflegten; so scheint es doch dermalen eine ausgemachte Sache zu sein, daß das Papsttum zwar von göttlichem Rechte herkomme, des Papstes Macht jedoch nicht so unmittelbar auf die Herden anderer Bischöfe, als vielmehr auf diese selbst... sich beziehe. Mithin besteht des Papstes höchste Oberwürde in dem allein, daß, obschon er die der seinigen gleiche Gewalt, welche Gott andern Bischöfen... verliehen hat, weder ihnen nehmen noch verkürzen kann, er doch nach der Ordnung des kirchlichen und evangelischen Rechtes über sie alle als ein guter Hirt zu wachen schuldig ist, damit unter ihnen keine Trennung einreiße und sie alle in Einigkeit des Glaubens und der christlichen Tugend nicht als Herrscher, sondern als herzliche Vorbilder der Herde ihr Amt treulich bedienen", (Pergen,) a. a. O. 11ff.

[175] Eybel 18.

[176] Z. B. in: Bemerkungen über den erzbischöflich Mechelnschen Hirtenbrief vom 8. Hornung 1783, Wien 1783, 11f.

zu erlassen für die ganze Kirche und deren Beobachtung auch durch Androhung des Bannes zu betreiben, während den Bischöfen u. a. vorbehalten wird, Diözesen zu errichten und Orden zu bestätigen[177].

Die Autoren sprechen immer vom Primat als dem Mittel für die Erhaltung der Einheit; man kann aber ruhig behaupten, daß es nicht selten nur ein leeres Gerede war. In kirchentreuen Gegenschriften wurde darauf aufmerksam gemacht, daß man dem Papst jede Vollmacht absprach, die ein wirksames Eintreten für die Einheit ermöglichen würde; mit einer bloßen Rangordnung lasse sich „das große Geheimnis der Einigkeit der Kirche" nicht erhalten[178]. Dazu kommt manchmal noch, daß man nicht einmal die oben angeführten ‚Vorrechte' als eine ausschließliche Eigenschaft des Papstes gelten ließ, da auch den Bischöfen, wie wir gesehen haben, das Recht zugeschrieben wurde, „aus Liebe zu Christus" in einen fremden Sprengel einzugreifen, wenn es notwendig sein sollte; nur hätte der Papst dieses Recht vor den anderen[179]. Das ganze Vorrecht des Primas bestünde also letztlich darin, daß er als erster von einer Gewalt, die auch die übrigen Bischöfe in gleichem Ausmaße haben, Gebrauch machen darf; somit wird von den radikaleren Autoren nicht nur der Jurisdiktionsprimat, sondern auch das alleinige Aufsichtsrecht des Papstes über die ganze Kirche geleugnet[180].

Im Beweis für diese Theorien fällt vor allem die Alternative auf, vor die sich die aufgeklärten Publizisten gestellt glaubten: die Bischöfe haben entweder die gleiche Gewalt wie der Papst oder sie haben ihre Gewalt nicht unmittelbar von Christus erhalten[181]. Man verband also die Primatfrage mit dem auch vom Vaticanum nicht entschiedenen, aber für die Gegner des Primats nicht existierenden[182] Problem des Ursprungs der bischöflichen

[177] Wichtige Frage, was ist die Kirche? 19. 22f.

[178] Was der Papst sey. Ein ächtes Bild aus Gotteswort und den Vätern der Kirche, o. O. 1782, 36; ebenso Feiner, Was ist der Papst? 17f.

[179] Eybel 40. — Dasselbe behauptet ein Prediger, wenn er den Vorzug des Petrus darauf beschränkt, daß er als erster das Evangelium verkünden und die christliche Gemeinde sammeln durfte; J. A. Gall, Sonn- und Festtägliche Evangelien der Dorfgemeinde zu Burgschleinitz, Wien 1782, 39; ebenso Stangl, Sokrates unter den Christen 117.

[180] Fast sagte daher anschaulich wie immer: „So wollen diese Herren den heiligen Vater reformieren, daß sie ihn nackend ausziehen, und wenn er nichts mehr von einem Papsten an sich hat, alsdann wollen sie ihn für einen großen Papsten halten". Fast, Ausstellungen über die Vorstellung (J. Rautenstrauchs) an Se. päbstliche Heiligkeit Pius VI, Wien 1782, 33.

[181] Hätte Christus dem Petrus einen wahren Primat verleihen wollen, dann hätte er nach Eybel sagen müssen: „mir ist alle Gewalt gegeben..., also gehe hin, Peter, lehre alle Völker", und „Peter, wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich dich"; Eybel, Was ist ein Bischof? 4ff. — Nach einem anderen Autor müßte es heißen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so lasse ich euch durch Petrus senden": Schmuzzer, Viel Glück auf die Reise (keine Seitenzahl). — Auf die Nichtberechtigung dieser Alternative wurde aufmerksam gemacht in: Ein Dorfschulmeister auf die Frage: was ist der Papst? Wien 1782, 18.

[182] Aus der unmittelbaren Sendung der Apostel durch Christus schloß man ohne weiteres auf die unmittelbare Sendung der Bischöfe. Wer diesen Schluß nicht gelten läßt, sagt Eybel, der kann die Gewalt der Nachfolger Petri auch nicht beweisen, weil diese bei der Erteilung des Heiligen Geistes ebensowenig persön-

Jurisdiktion. Den Lösungsversuch jener Theologen, die im Nebeneinanderbestehen der päpstlichen Jurisdiktion über die ganze Kirche und der (unmittelbar von Christus verliehenen) Jurisdiktion der Bischöfe über die einzelnen Sprengel keine Schwierigkeit sehen, hält ein Autor für eine kurialistische Ausflucht, die deshalb hinfällig sei, weil auch die Bischöfe die ganze Kirche zu regieren hätten[183].

Mit einer kurzen Geschichte des Primats antwortet Eybel auf die Frage, wie es zur späteren Vorrangstellung des Papsttums gekommen sei, die augenscheinlich so verschieden ist von jenem Primat, der den Petrus nur in dem Sinne zum Fürsten der Apostel gemacht hätte, in dem Plato Fürst der Weltweisen genannt wird[184]. Die Päpste unternahmen gelegentlich außerordentlicherweise, was die Bischöfe vernachlässigten, und da glaubten manche, sie hätten hierin eine oberherrliche Macht ausgeübt; man schaute oft nur auf das, was die Päpste taten, ohne sich zu fragen, ob sie das Recht dazu hatten; auch die übertriebene Ehrerbietigkeit der Bischöfe gegen die Päpste und einige „verblümte" Redensarten der Väter haben zur Fehlentwicklung beigetragen; besonders aber der Betrüger Isidor. Damit die weltlichen Fürsten nicht auf den Gedanken und in die Möglichkeit kämen, die Wahrheit der alten Kirchenzucht hervorsuchen zu lassen, wurde ihre Aufmerksamkeit von den Päpsten durch die Kreuzzüge und, als dies nicht mehr ging, durch eigens hervorgerufene Zwistigkeiten unter den christlichen Fürsten abgelenkt; schließlich kamen die Bücherzensur und das Treiben der Mönche, die mit dem Papsttum ihre Exemption verteidigten, hinzu, um das Vorurteil über den Papst aufrecht zu erhalten[185].

Die Rückkehr zur reinen Kirchenverfassung muß nach Friedel durch die Regenten betrieben werden, da von den Bischöfen selber wenig zu erhoffen sei; manchen von ihnen sei das römische Joch durch die lange Übung fast zur zweiten Natur geworden, und so dürfe man sich nicht wundern, daß sie, „weil sie vielleicht mehr beten als studieren", es für wirkliche Eingriffe in die Rechte der Kirche ansehen, wenn der Monarch die Bindung an Rom zu lockern sucht[186]. Den Bischof Herberstein von Laibach aber konnte das

lich anwesend waren wie die Nachfolger der übrigen Apostel. Eybel, Was ist ein Bischof? 12f.

[183] Wichtiges Pro Memoria an die weltlichen Regenten 178.

[184] Eybel, a. a. O. 16.

[185] Eybel, Was ist der Papst? 26—30 (fast alle diese Gründe finden sich in derselben Reihenfolge bei Febronius). Der Kampf gegen die Exemptionen erklärt sich z. T. daher, daß sie ein Zeugnis für die unmittelbare Jurisdiktion des Papstes über alle Gläubigen sind. — Ein Publizist berichtet, daß der Widerstand der Bischöfe gegen die Exemptionen so groß gewesen sei, daß der Lektor eines Bettelordens gestanden habe, er müßte vor dem bischöflichen Konsistorium auf die Frage, woher er die Gerichtsbarkeit habe, zum Schein antworten: vom Bischof; Wichtige Frage, was ist die Kirche? 32.

[186] Friedel, a. a. O. 155f. Erstaunt fragt F.: „Ist das Interesse des römischen Stuhles in ihren (der Bischöfe) Augen wichtiger als das Interesse des Landesfürsten, der sie aus dem Staube hervorzog, mit Gnaden und Reichtümern überhäufte?" Ebd. 145.

Eingreifen des Kaisers nicht befremden, denn er nimmt die katholischen Fürsten in die Hierarchie hinein, wenn er sagt:

„Die ganze Kirchenregierung besteht darin: der katholische Landesfürst übt seine Macht über die äußerliche Disziplin aus..., die innere Disziplin, das Ganze, was man eigentlich Religion heißt, ist den Bischöfen von Gott anvertraut worden. Der Papst wacht und trägt Sorge, daß die Bischöfe das Wesentliche, ohne welchem die Reinigkeit der Religion nicht bestehen kann, bewahren. Auf diese Art ist der Papst der Mittelpunkt der Einigkeit; die Bischöfe müssen ihm hierinfalls gehorsamen"[187].

3. Stellungnahme. — Wir wollen lediglich mit ein paar allgemeinen Bemerkungen Stellung nehmen, da es zwecklos ist, die einzelnen Aussagen der Autoren zu beurteilen. Die Lehre der Fss von der Gewalt der Kirche und ihren Trägern ist ein Durcheinander von Widersprüchen und Ungereimtheiten. Wo es um die Abgrenzung der bischöflichen Rechte gegen die päpstlichen geht, da wird die febronianische Lehre aufgegriffen und den Bischöfen eine Gewalt eingeräumt, „welche kein anderes Maß hat als die Bedürfnisse der Menschen, die ihr untergeben sind"[188]; handelt es sich dagegen um die Frage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, dann werden die Befugnisse der kirchlichen Vorsteher nach dem Diktat des aufgeklärten Naturrechts auf ein Mindestmaß reduziert. Während einerseits der Jurisdiktionsbereich des Papstes auf seine Diözese zurückgedrängt wird, soll andererseits jeder Bischof *per se* berufen sein, die ganze Kirche zu regieren. Obwohl man die Unabhängigkeit der Bischöfe von Rom damit begründet, daß die bischöfliche Vollmacht nicht geschmälert werden darf, sprach man doch von größeren Rechten der Metropoliten vor den einfachen Bischöfen[189]. Es wird ferner ungeprüft angenommen, daß sämtliche Vorrechte der Apostel auf ihre Nachfolger übergegangen seien. Hier muß anerkennend bemerkt werden, daß man dies auch für die Nachfolger des Petrus gelten ließ, freilich im engen Rahmen der dem Petrus tatsächlich zuerkannten Sonderstellung; es wurde nicht versucht, den Primat auf die Person Petri zu beschränken.

Hinter den Widersprüchen läßt sich die Tendenz zur Nationalisierung der Kirche unschwer erkennen[190]. Auf zwei Wegen steuerte

[187] K. Herberstein, a. a. O. 16f. In einer anderen Schrift werden die kirchlichen Hierarchen den Regenten schlechthin unterworfen: Man könnte „dem Herrn Erzbischof (Migazzi) ein Kollegium über die Kirchengeschichte lesen und es ihm durch lauter untrügliche Data beweisen, daß der Papst als Lateranensischer Bischof von Rom keinem einzigen andern Bischof in der ganzen christlichen Kirche Befehle und Vorschriften erteilen könne, weil ein jeder derselben von seinem Landesfürsten abhangt, ebenso wie er, der römische Bischof, unter dem jedesmaligen römischen Kaiser steht". G. Lesomé (?), Nöthige Beyträge zu den Denkwürdigkeiten Wiens, Rom und Madrit (Wien) o. J., 21.

[188] Schwaiger, Rechtliche Abhandlung (s. oben Anm. 60) 24.

[189] Besonders Neupauer (a. a. O. 36. 54ff) tritt für die Metropoliten ein.

[190] Von einer Nationalkirche und einem Nationalkonzil ist in den Fss öfters die Rede; auch wurde behauptet, daß der unter Maria Theresia durch eifrige Bischöfe herangebildete Klerus Österreichs nicht mehr italienisch, sondern deutsch denke; Gespräch eines Landpfarrers (s. oben Anm. 141) 66. „Ich aber bin katholisch... Katholisch, sage ich, aber kein Untertan von Rom. Diesen Satz kann ich doch behaupten, ohne ein Türk zu sein"; Der Mann ohne Vorurteil in der neuen Regierung 20.

man diesem Ziel entgegen: durch die starke Hervorkehrung des bischöflichen Amtes und durch die Ausdehnung der staatlichen Machtsphäre auf den kirchlichen Bereich. Dieser zweite Weg war es, der bei antijosefinischen Autoren den Eindruck erweckte, daß es letztlich nicht darum ging, die bischöflichen Rechte zu erweitern, sondern „dieselben durch Schleichwege den weltlichen Landesherren in die Hände zu liefern"[191]. Dieses Urteil wäre ungerecht, würde man es verallgemeinern; manche Autoren hofften ehrlich, daß durch eine weitgehende Unabhängigkeit der Ordinarien eine leichtere und einheitlichere Seelsorge ermöglicht würde. Es gab aber auch andere, denen es nur um die Interessen der Nation ging; neben Eybel, der ein ganz unkirchlicher Mann war, muß man auch die Wiener Kirchenzeitung, die durch die jansenistische Lehre von den Pfarrern (s. Anm. 173) die Auflösung der Hierarchie weiter vorantrieb, und alle jene Autoren dazu rechnen, die, wie in einer Schrift gesagt wird, durch die maßlose Übersteigerung der staatlichen Macht die Monarchie auf der einen Seite auswischen, um sie auf der anderen desto höher zu treiben[192].

Man sprach viel von der Erhaltung der Einheit durch den Primat und berührte damit den entscheidenden Punkt, aber man dachte sich das Amt des Papstes einseitig moralisch: er sollte darauf ‚schauen', dafür ‚eintreten', daß die Kirche nicht auseinanderbröckle. Wenn man den Sinn des Primats ausschließlich in dieser Aktivität sieht, dann kann man sich ganz gut vorstellen, wie es einige Schriftsteller auch getan haben, daß an Stelle eines lauen Papstes einmal ein eifriger Bischof dieses Amt ausübe. Man ist also auch hier am äußerlich Sichtbaren haften geblieben, ohne es zu deuten und mit einem tieferen Sinn zu erfüllen. So sicher es ist, daß Gott jeden Menschen individuell behandelt, so wahr ist es auch, daß der Heilsplan Gottes mit den Menschen eine soziale Struktur aufweist. Wie die Urgnade den in Adam zusammengefaßten Menschen zugedacht und die Gnade des Gesetzes an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk gebunden war, so strömt die Gnade des Neuen Bundes auf das in Christus geeinte Volk Gottes über. Die Einheit ist daher in erster Linie nicht eine zur Kirche hinzukommende, mühsam zu erhaltende Eigenschaft, sondern jene soziale Form, die Gott für die Verwirklichung des Heilsplanes gewählt hat, und um derentwillen die Kirche, der geheimnisvolle Leib, gegründet worden ist; und der Primat ist nicht so sehr das Mittel, die Gläubigen zusammenzuhalten — das könnte Gott schließlich auch bei einer konziliaren oder episkopalen Kirchenverfassung erreichen — als das äußere Zeichen der durch Christus geschaffenen und mit der Kirche immer auch schon gegebenen Heilseinheit. Das vollkommenste Zeichen der Einheit einer Gesellschaft ist die monarchische Verfassung. Der

[191] Ein Dorfschulmeister 105. Ebenso: Warum wollen in den österreichischen Staaten so Wenige Priester werden? 41.
[192] Ein Dorfschulmeister 6 Anm.

Primat ist aber kein totes, sondern ein wirksames Zeichen der Einheit; daher muß der Primas dann freilich auch für sie eintreten, aber auch wieder nicht, um ein Auseinanderfallen zu verhindern — ein solches gibt es gar nicht, sondern nur ein Abfallen von der Einheit —, vielmehr, damit der Kreis der in dieser Einheit Erfaßten erweitert und der Abfall verhindert werde.

Die Lehre der Fss ermangelt nicht bloß einer vertieften Sicht, sie ist, soweit der Jurisdiktionsprimat geleugnet wird, auch ein Verstoß gegen ein sicheres Glaubensgut. Zwar hat erst das Vatikanum die definitive Entscheidung in einigen Sonderfragen gebracht, aber ein wahrer Jurisdiktionsprimat im allgemeinen ist schon vorher Gegenstand des Glaubens gewesen; kirchliche Autoren haben das wiederholt betont und auch Pius VI. nannte im Brief an Herberstein den Jurisdiktionsprimat, der von allen Gläubigen angenommen sei, ein katholisches Dogma[193].

III.
DIE LEHRENDE KIRCHE

Im ersten Teil der Arbeit haben wir gesehen, wie man aus utilitaristischen Rücksichten den praktischen Wahrheiten des Christentums vor den mehr spekulativen den Vorzug gab. Diese lediglich vergleichende Wertschätzung durch die Autoren sagt uns aber nichts Definitives über ihre Einstellung zur Offenbarung. Wir haben nun dieser Frage nachzugehen, deren Behandlung für die Zeichnung des Kirchenbegriffs bedeutungsvoll ist. Die christliche Offenbarung ist ja den Menschen nicht wie ein lebloses Lehrbuch, aus dem der einzelne sein religiöses Wissen schöpfen soll, übergeben worden, sondern so, daß sie durch die autoritär lehrende Kirche je neu an die Menschen herangebracht werde; m. a. W., die christliche Lehre ist kirchenbezogen, weshalb die vorbehaltlose Annahme derselben immer auch Unterordnung unter die kirchliche Lehrautorität bedeutet.

Wir fragen daher: Wie stellen sich die Autoren der Fss zur Offenbarung und zur Lehrautorität der Kirche? Durch die Behandlung der zweiten Frage wird auch die Lehre der Fss von der Unfehlbarkeit der Kirche und von der Toleranz in den Rahmen dieses Abschnittes hereingezogen.

1. Offenbarung und Vernunft. — Das Christentum ist wesenhaft eine Offenbarungsreligion; das bedeutet, daß es nicht nur tatsächlich geoffenbart wurde, sondern darüber hinaus auch, daß es die natürlichen Ansprüche und Fähigkeiten des menschlichen Geistes übersteigt und deshalb im vollsten Sinn des Wortes ein Geschenk Gottes ist. In der Hinnahme der christlichen Offenbarung bekennt sich daher der Mensch zur Begrenztheit seines Geistes und erkennt er sich als den unverdient Beschenkten. Zur Zeit der Aufklärung hat man sich an dieser Abhängigkeit des Menschen gestoßen und so lang am Offenbarungsbegriff gefeilt,

[193] Maaß, Der Josephinismus II, 498 (Nr. 255).

bis er schließlich mit dem Begriff Vernunft zusammenfiel[194]; damit verließ man entschieden den Boden des Christentums.

Auch aus den Fss[195] spricht helle Begeisterung über die Wiederentdeckung der Vernunft und Natur; dabei ist es köstlich zu beobachten, wie man einen Bruch mit der Kirche zu vermeiden suchte, indem man allzu gewagte Behauptungen durch eine nachträgliche Einschränkung oder Erklärung abschwächte. Die Offenbarung sollte nicht geleugnet, sondern das für den Zeitgeist Anstößige der Übervernünftigkeit möglichst verdeckt und dafür die Rationalität des Glaubens betont werden. Man beschritt zu diesem Zweck verschiedene Wege. Korrekt war an sich die Feststellung, daß dem Glaubensassens eine vernünftige Überzeugung von der Offenbarungstatsache vorausgehen müsse[196]; man ging aber zu weit, da man den Erwachsenen das Recht einräumte, den Glauben ihrer Jugend, der „bloß aus dem Gehör" war, unter Absehung vom Besitz des Glaubens daraufhin zu untersuchen, ob er wohl aus dem Worte Gottes stamme, damit sie nicht Vorurteile für Glaubenswahrheiten hielten.[197]

Häufiger und interessanter waren die Versuche, den Offenbarungsinhalt mit der Vernunft in Einklang zu bringen. Diesen Versuchen lag weitgehend eine mangelhafte Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion zugrunde. So ist z. B. Religion für einen Autor „die aus der Natur und Offenbarung in der Seele des Menschen hervorgebrachte und durch Lehre und Unterricht befestigte Überzeugung von einem allwaltenden göttlichen Wesen, dessen Haupteigenschaften Liebe und Gerechtigkeit gegen seine Geschöpfe sind"; die geoffenbarte Religion unterscheidet sich nach ihm von der natürlichen durch die Mitteilung von Wahrheiten, für die die natürliche Religion entweder keine oder nur probable Gründe vorbringen kann und die doch „ein beruhigendes Bedürfnis des menschlichen

[194] K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, 4.

[195] Wenn hier und im folgenden der Einfachheit halber ganz allgemein von ‚Flugschriften' gesprochen wird, so muß vor Augen gehalten werden, daß relativ wenige Autoren zum heiklen Problem ‚Vernunft und Offenbarung' Stellung genommen haben und die Ansichten hier stärker auseinandergehen als in der Frage nach der Stellung der Kirche im Staat.

[196] H. Colloredo, Hirtenbrief auf die Jubelfeyer Salzburgs 54f.

[197] Hinsichtlich der Religion gibt es zwei Arten von Menschen: „beide Teile nehmen verschiedene Vorurteile für Grundwahrheiten ihrer Beurteilung (der Frage ‚Kirche und Staat') an. Bei jenen ist alles, was man ihnen in ihrer Jugend vorsagte, eine unfehlbare Wahrheit, und also ist bei ihnen der Glaube bloß aus dem Gehör; ob aber auch das Gehör durch das Wort Gottes sei, dies ist eine andere Frage. Diese aber lästern alles, was sie nicht verstehen..." Grossinger. Die pseudopolitische Religionshypothese 10. — „Wisset aber, ihr Christen, daß selbst bei der Religion Untersuchung und folglich eine von Vorurteilen gereinigte Vernunft nötig ist, denn ohne sie ist der Glaube blind. Die ewigen Wahrheiten sind klar und helle — ein blinder Glaube ist kein Glaube. Wisset demnach, daß man auch in der Religion sich des natürlichen Lichts bedienen muß, um die Wahrheiten zu entdecken, und daß man keineswegs den Vorurteilen der Jugend und Erziehung unterworfen bleiben soll". J. Rautenstrauch. Vorstellung an Se. päbstliche Heiligkeit Pius den VI., Wien 1782, 35f. Hier werden bereits die Glaubensgeheimnisse, nicht bloß eine kritiklose Leichtgläubigkeit angegriffen.

Geschlechtes und ein Teil der Grundfeste des Staates" sind[198]. Ebenso seicht ist der Offenbarungsbegriff in einer Verteidigung des Christentums gegen die Einwürfe der Deisten. Die natürliche Religion, heißt es da, würde an sich zwar genügen, um den Menschen die Hauptpflichten (Anbetung Gottes und Liebe des Nächsten) zu lehren und glückselig zu machen; da sie aber eine möglichst reine Vernunft, ein edles Herz und eine gute Beobachtungsgabe voraussetzt und daher praktisch nie in reiner Form anzutreffen ist, hat uns Gott selber „faßlichere Maßregeln unseres Verhaltens" gegeben, die Offenbarung: „Ein System nämlich von Vorschriften, die eine sich selbst überlassene, dem Irrtum stets unterworfene, sich nur stufenweis entwickelnde Vernunft nie entdeckt haben würde, nie hätte entdecken können"[199]. Es fehlen auch nicht Schriften, in denen Offenbarungsfeindlichkeit und reiner Naturalismus nur schlecht verhüllt sind. In einer derselben ist zu lesen, daß wahre Theologie die Schleier von der reinen Religion Jesu reißen und die Hörer mehr mit dem Menschen als mit den Engeln bekannt machen müsse[200]; in einer anderen wird verlangt, daß die Bußprediger die Leidenschaften nicht schmähen, denn diese seien die Triebfeder in der moralischen Welt und die Diener im Heiligtum der immerjungen Natur[201].

Bei einem solchen des übernatürlichen Inhalts mehr oder weniger beraubten Offenbarungsbegriff ließen sich weitgehende Möglichkeiten für die Vernunft denken und brauchte der Glaube nicht mehr ‚blind' zu sein, was für die Aufklärer eine greuliche Vorstellung war; man konnte vielmehr versichern, daß die Lehren des Evangeliums „durch eine gesunde Vernunft und guten Willen... ganz leicht nach den Buchstaben zu begreifen" sind; daß die Wahrheit der Religion vor allem aus dem Inhalt und nicht aus den Wundern zu ersehen ist[202]; daß die Glaubenswahrheiten durch das Licht

[198] Schede, Was ist Religion? 3. 8f. Immerhin nennt dann Sch. den Glauben ein Werk der Gnade, ebd. 35f.

[199] Freimüthige Briefe über die Religion, Geistlichkeit und die Verwaltung gottesdienstlicher Ämter, Wien 1781, 16. 18.

[200] „Die theologischen Schulen müssen von allen den Schleiern, womit sie in den späteren Jahrhunderten Scholastik, Vorurteil und Grübelei umhüllt haben, durch Männer, die das Christentum in ihrer (?, seiner) ursprünglichen Einfalt kennen, wieder enthüllt und ganz dem großen Zwecke Jesu gemäß eingerichtet werden. Religion ist nicht Polemik. Evangelien sind nicht Menschenbullen. Wahre Theologie für künftige Volkslehrer und Führer muß Kenntnis der Pflichten und Kraft zu ihrer Erfüllung geben. Wahre Theologie setzt die unsichtbaren Wunder der Religion nicht über die Wunder der sichtbaren Natur, welche ebenso von Gott sind, hinauf; sie lehrt ihre Zöglinge mehr den Menschen als den Engel kennen. Klugheit und Fleiß bei Berufsgeschäften, Gottergebenheit in künftigen Leiden, Verwahrung der Unschuld in Gefahren, Pflege der Gesundheit und Glückseligkeit usw. sind solche Hauptstücke, deren Erlernung Christus oft berührt hat und die man doch nach jesuitischer Gewohnheit den künftigen Volkslehrern stets vorenthalten und gleichsam auf eigenes Geratewohl überlassen hat". Freimüthige Blicke eines Priesters 53f.

[201] Die große Uhr der Welt, o. O. 1782, 3f.

[202] Schmuzzer, Viel Glück auf die Reise (keine Seitenzahl). „Wenn ich sehe, daß mich eine Religion Vernunft, Liebe, Gerechtigkeit, mein Glück für Zeit und Ewigkeit lehrt; daß sie dies mit so vielen Vorzügen... vor allen anderen

der Vernunft nur gewinnen können[203]. Solche Gedanken trug auch der Bischof von Laibach seinen Diözesanen vor, da er schrieb, daß zur Erlangung einer vollkommeneren Religionskenntnis mehr die Anstrengung der Verstandeskräfte als Aszese beitrage[204].

Man ging noch einen Schritt weiter und lehrte den Primat der Vernunft vor der Offenbarung; diese Lehre steht hinter der Behauptung, daß die Offenbarung mit der Vernunft in Einklang gebracht werden müsse, oder daß die wahren und falschen Religionslehren nach Gründen, welche die Natur und Einsicht bieten, zu unterscheiden seien[205]. Man wollte aber die Geheimnisse nicht ausdrücklich leugnen; trotz der Aufhellung der Religionswahrheiten würden Geheimnisse übrig bleiben, aber nicht mehr so viele; die Geheimnisse seien nicht die Hauptsache; echter Glaube

---

lehrt, wie soll ich anstehen, sie zu ergreifen, zu lieben, zu befolgen? Wunder sind also nicht das Wichtigste, was einen gesunden Menschenverstand überzeugen kann und soll". Fischer (?), Bilderdienst 56f.; s. auch oben Anm. 69.

[203] „Die Grundbegriffe unseres Glaubens, soweit wir sie in der Heiligen Schrift gegründet und bestimmt finden, bleiben zwar unveränderlich göttliche Wahrheiten; aber wir glauben, daß alle Wahrheiten von dem wachsenden Licht der Zeiten gewinnen können, und daß es unsere Pflicht ist, in dem Maße, als die Philosophie sich läutert, die Kritik wächst und die Geschichte uns neue Entdeckungen gibt, diese Wohltaten der Vorsehung mit Dankbarkeit anzunehmen und sie zur Erläuterung und Befestigung unserer Religion anzuwenden". Rautenstrauch, Vorstellung 12. — „Dogmatik, wenn sie nicht in eine polemische Streitsucht ausartet, ist allemal ein wichtiger Gegenstand für einen Geistlichen. Sie ist gleichsam die Vertraute Gottes, die uns mit seinen unendlichen Vollkommenheiten, soweit das Menschenauge reichen kann, bekannt macht. Aber man weiß auch, wie diese göttliche Wissenschaft, diese Tochter des Himmels von Schwärmern, von Fanatikern, von scholastischen Zänkern verunstaltet und gleichsam genotzüchtigt worden... Doch das Licht unserer Zeit hat größtenteils diese finstern Nebel zerstreut. Fast überall wird es hell". Maria zu Dorfen, eine Zuflucht der Sünder. Authentische Nachrichten von dem neuesten Noviziate der Jesuiten zu Dorfen in Baiern, o. O. 1782, 23f.

[204] „Von seinem Anbeginn an war das Mönchswesen auf einsame Betrachtungen, Gebet, feines inneres Gefühl, strenge Enthaltsamkeit, Entfernung von bürgerlichen Geschäften und Umgang gebaut. Alle Reizungen zur Sünde wurden aus dem Wege geräumt, man floh angenehme Empfindungen und Bequemlichkeit, man lebte traurig und elend. Dadurch glaubte man der Seele mehr tugendhafte Stärke zu erwerben und sich zu einer vollkommeneren Religionskenntnis zu erschwingen als durch Anstrengung der Verstandeskräfte im Studieren". K. Herberstein 23f. Der Bischof ermahnt dann die Seelsorger mit schönen Worten zu Eifer und Liebe; das war eben ein Thema, bei dem die Josefiner in ihrem Element waren.

[205] Ein Autor wünscht, es möchte „die Fackel der Vernunft aufgesteckt werden, um die Finsternis des Vorurteils zu verscheuchen... Ich betrachte daher die Natur der Gelübde, wie sie mir durch die reine Vernunft dargestellt wird; sehe von den Lehrsätzen der geoffenbarten Religion ganz ab, und überlasse die Anwendung der natürlichen Grundsätze auf diese den Theologen, deren Pflicht es ist, die Offenbarung mit der Vernunft zu vereinigen". F. Frischherz, Die Natur der Gelübde, Wien 1788, 5f. — „Wahre Hirten wie Jesus lehren sie (die Schafe) die Sprache der Vernunft kennen, gute und schlechte Speisen unterscheiden, und zwar nach Gründen, welche die Natur und Einsicht darbietet, unterscheiden, und so den Weg zum rechten Schafstall zu finden". Katholische Gedanken über ein paar Worte, Wien 1787, 15 Anm. 9. — „Sobald die Vernunft anfängt, sich selbst zu leiten, ohne am Gängelwagen der Vorurteile herumzuschaukeln, so gewinnt jedes sonst noch so fürchterliche Phantom eine andere Gestalt" (gegen den Primat gemeint); Friedel, Briefe aus Wien 137.

lasse allenfalls zu, was er nicht begreift[206]. Den Offenbarungsbegriff beleuchtet auch die Auffassung, daß Gott die Geheimnisse vor den Menschen verbergen, verschließen wollte[207].

Aus dem Ganzen ist zu ersehen, wie man sich inmitten einer allgemeinen Aufklärung bei dem Geheimnisglauben nicht wohl fühlte. Um das Gefühl der Minderwertigkeit zu überwinden, pochte man auf die Bedeutung des Christentums für die Sittlichkeit und suchte das Unbehagliche der Geheimnisse dadurch zu mildern, daß man sie entweder als Nebensache hinstellte oder mit ihrer fortschreitenden Aufhellung rechnete[208].

2. Die Lehrautorität der Kirche. — Wollte man vor der aufgeklärten Welt bestehen, dann mußte noch ein anderer Punkt bereinigt werden, der den katholischen Glauben anstößig machte: die Unterordnung unter die kirchliche Lehrautorität. Zur Ansicht, daß der Glaube nicht blind sein dürfe, kam noch, eine solche Unterwerfung zu erschweren, das Mißtrauen gegen die Leitung der Kirche, auf das wir schon mehrmals gestoßen sind. Indem man auf Mißbräuche im Frömmigkeitsleben des Volkes hinwies und den Klerus dafür verantwortlich machte, glaubte man, eine kluge Zurückhaltung dem Lehramt gegenüber zu rechtfertigen[209].

[206] Was wäre dann zu thun, wenn der Kaiser exkommuniziret würde? 10; Schede, Was ist Religion? 8f. 36f. — Glaube und Aberglaube „unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß dieser sich mit kleinfügigen Dingen, jener nur mit der Hauptsache beschäftigt. Wahrer Glaube läßt allenfalls zu, was er nicht faßt; Aberglaube faßt nichts und glaubt doch alles". Ratschky, Kontroverspredigt eines Layen über die Frage: Warum sind die Mönche theils verachtet, theils verhaßt? Wien 1782, 9.

[207] „Man hat unrichtige Begriffe von ihr (der Theologie in den Ordensschulen), wenn man glaubt, daß sie das Glaubensgebäude, so wie es uns die Vorsicht bestimmte, und den Grund der moralischen Vervollkommnung und Entwicklung der Seelenkräfte enthalte. Dies ist selten ihre Dogmatik. Ihr Zweck ist meistens, die Geheimnisse zu erklären, die uns Gott hat verbergen wollen..." Der Klostergeist, von S., Wien 1781, 74. Ebenso: Was wäre dann zu thun (s. oben Anm. 206) 10.

[208] Dasselbe Urteil wurde auch in einer Fs ausgesprochen: durch das Treiben der Predigerkritiker sei es so weit gekommen, „daß die Religion für nichts mehr als für ein altes Riesenbild angesehen wird, welches sich nur durch seine ungeheure Größe noch erhält... Man hält sie für nichts weiter als für die Vereinigung von verschiedenen Einrichtungen, die allmählich entstanden sind, von Lehrsätzen und Meinungen, die manchmal nützlich, manchmal aber unnotwendig sind, von Einrichtungen, denen ein vermeinter großer Geist, von der Vernunft geleitet, sich nicht mehr blind und sklavisch unterwirft". R. Erhard, Eine kleine Lektion für die Predigerkritiker, Wien 1782, 16f. — Den katholischen Standpunkt in unserer Frage hat u. a. Fast gegen Rautenstrauch dargelegt, vor allem durch die Unterscheidung zwischen Glaubensinhalt und Glaubwürdigkeitsmotiv; Fast, Ausstellungen über die Vorstellung 7f. 45.

[209] Schon im Jahre 1768 konnte Hofrat Heinke schreiben: „Die Abneigung gegen die geistlichen Personen vermindert unvermerkt das höchst erforderliche Vertrauen in ihre Lehren; der Weltliche fängt endlich an, die Wahrheiten des Glaubens selbst zu untersuchen, weil ihm, obschon zugleich aus seinem eigenen Fehler, die Stimme des Hirten einigermaßen verdächtig scheint; aus Mangel der in Glaubenssachen erforderlichen Kenntnisse wird er sofort durch verdächtige Irrlehren desto eher hingerissen, weil sein Vertrauen auf Bücher nunmehr größer als auf die Worte des Seelsorgers ist". Vorläufige Anmerkungen 148 v (Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Abt. Staatskanzlei: Ausfertigung. Vorträge, Fasz. 152).

Dem Ruf der Autoren nach einer größeren Selbständigkeit des Christen kann man einen positiven Zug nicht absprechen; man könnte ihn Erziehung zur kirchlichen Mündigkeit nennen. Es war bestimmt von Nutzen, wenn die allzusehr dem Gewohnheitsmäßigen verhafteten Menschen angewiesen wurden, sich Rechenschaft zu geben über ihr religiöses Tun und Lassen. Man ging aber dabei bis zur protestantischen Forderung einer freien Forschung; darüber kann auch nicht hinwegtäuschen, daß man sich öfters nicht direkt gegen die Autorität des eigentlichen Lehramtes, sondern gegen jene einzelner Prediger wandte; die vorgebrachten Argumente sind ganz allgemein und wurden von den Verteidigern der Kirche auch so verstanden.

Typisch für eine solche Einstellung war schon die Gründung eines Instituts von Predigtkritikern, das in den Jahren 1782–84 über die Prediger zu Gerichte saß und Lob und Tadel wöchentlich veröffentlichte. Im literarischen Streit für und gegen diese Einrichtung hatte man Gelegenheit, sich zu unserer Frage zu äußern. Während auf der einen Seite betont wurde, daß nicht jeder ein Lehrer in der Kirche sei, hielt man auf der anderen dafür, daß der erwachsene Christ einem Prediger nicht aufs Wort glauben müsse, sondern die Wahrheiten einer vernünftigen Prüfung unterziehen dürfe; auch solle der Prediger die religiösen Wahrheiten mehr von innen her als durch Zeugnisse beweisen, denn nur so gelange der Zuhörer zur letzten Gewißheit[210]. Ähnliche Gedanken wurden in der Kontroverse um den Piaristen Siegfried Wieser laut.

---

[210] Die Schrift ‚Katholische Gedanken über ein paar Worte' ist eine Satire auf eine Publikation gegen die Predigerkritiker. Der Verfasser erklärt sich vom aufklärerischen Geist geheilt; er wolle in Zukunft in der Herde Christi ein dummes Schaf bleiben und sich auf Gnade und Ungnade den Predigern ausliefern. Es ist erheiternd zu sehen, wie der Setzer, der die Satire erst am Ende durchschaut hat, diese Schrift durch aufgeklärte Anmerkungen unschädlich zu machen sucht, z. B.: „Ich denke hier anders. Ich halte mich an die Schrift und Vernunft, diese dienen mir mehr als 10.000 Pfingstprediger..."; „Herr Autor! Sie meinen, man könne nicht selig werden, wenn man nicht so denkt und glaubt wie der Pfingstprediger (Merz) und letzter Paarwörtler (so genannt wegen des Titels der Schrift ‚Ein anderes paar Worte'). Diesen Glauben möchte ich um alles in der Welt nicht haben. Er ist nicht der Glaube Jesu Christi, denn dieser göttliche Reformierer und Aufklärer lehrte seine Jünger denken, er ließ sie sehen... und dem Pfingstmann sollte ich auf sein Wort glauben? — ich bin kein Narr". Katholische Gedanken 21 Anm. 15; 36 Anm. 24. — In der Kritik einer Predigt Schnellers über die alleinseligmachende Kirche heißt es: „Bei der Religion vorzüglich kommt nicht nur die äußere Wahrheit derselben, sondern wohl meistens die innere in Betrachtung. Jene beruht auf Zeugnissen, diese auf der Richtigkeit der Sätze... Zeugnisse allein, sie mögen noch so sehr durch Ansehen oder durch historische Gewißheit unterstützt sein, können doch nur immerhin das Dasein der Sache ungezweifelt machen, nicht aber daß diese Sache in sich selbst, in allen ihren Bestandteilen und allen ihren Folgen wahr ist"; es sei darum eine billige Forderung, „daß der Herr Prediger, um sicher zu beweisen, daß die katholische Kirche die alleinseligmachende sei, hätte sollen diese Kirche und diese Religion mit allen ihren Glaubenssätzen... in dem ganzen Umfange ihrer Deutlichkeit, ihrer Wahrheit, ihrer Heiligkeit aufstellen sollen. Er hätte zeigen sollen, daß diese Religion aus allen anderen die beste, d. h. diejenige sei, welche für ihre Bekenner das Glück des zeitlichen und ewigen Lebens gewährt". Zitiert nach **Fast**, Katholische Prüfung, fünftes Stück 9. 15.

ger in der Josefstadt über die reine Religion Jesu im Gegensatz zur Priesterreligion, über die Buße als einfache Sinnesänderung und über weitere zeitgerechte Themen predigte. Gegen die Angriffe Fasts wurde Wieser u. a. von einem Schuster und einer Köchin schriftlich verteidigt[211].

Über solche Angriffe gegen die Autorität einzelner Prediger hinaus wurde aber auch ganz allgemein eine eigentliche Lehrautorität in der Kirche abgelehnt. Immer wieder wurde verlangt, die Gläubigen müßten überzeugt werden, sie sollten Beweise aus der Schrift, der Geschichte und der Vernunft zu hören bekommen, denn Machtsprüche allein hätten keine Geltung mehr und ebensowenig wollte man weiterhin mit dem Kopfe anderer denken[212]. War es im allgemeinen das Bestreben, den Glauben mit den Ansprüchen der Vernunft in Einklang zu bringen, das die ablehnende Haltung einem autoritären Lehren gegenüber verursachte, so spielen vereinzelt doch auch andere Beweggründe mit. Durch eine größere Unabhängigkeit vom Lehramt sollte ein Hindernis der kirchlichen Reform aus dem Wege geschafft und das Wohl des Staates gefördert werden. Man kann dagegen, sagt ein Autor, nicht einwenden, daß der Christ beim Alten bleiben muß, denn dann dürften auch die Türken und Heiden an den Irrtümern ihrer Vorfahren festhalten[213]. Für den Glauben fürchtete man von einer solchen Freiheit des Christen nichts, denn „die Kirchenlehren

---

[211] Wieser brauche sich nicht zu verantworten, „denn der kluge und wahrheitliebende Mensch kann sich wohl überzeugen, daß es mit der Religion Jesu so und nicht anders sein kann, als wie uns der Herr Prediger lehrte. Ich bringe meine meiste Zeit mit dem Kochlöffel zu, aber so viel habe ich doch aus der Bibel erlernt, daß ich nicht gleich alles, was der Herr Autor (Fast) sagt, fürs reine Evangelium einkaufe, denn ich bin auch ein Mitglied der kirchlichen Gemeinde, kann's auch sagen, wie ich in meinem Kopfe denke". Zitiert nach Brunner, Die Mysterien 134f. Über die Schrift des Schusters ebd. 133.

[212] „Machtsprüche gelten in unsern jetzigen erleuchteten Zeiten gar nichts mehr, sondern es kommt hier alles bloß auf unleugbare, von jedem richtig denkenden Gelehrten, nach unparteiischer Prüfung, für wahr erkannte Tatsachen an"; Lesomé (?), Nöthige Beyträge 4f. — An Eybel wird bewundert „seine selbstdenkende Kraft und sein unerschütternder Geist, nicht mit anderer ihrem Kopfe zu arbeiten, nicht fremde Ideen in die seinigen umzuschmelzen, sondern aus seinen eigenen Quellen zu schöpfen"; A. F. Olliva, Was ist der Verfasser der erschienenen Abhandlungen: Was ist der Papst...? Wien 1782, 3. Ebenso Rollweg, Forschende Gedanken 30.

[213] „Zur Ehre der Wahrheit und unsrer Zeiten sei es gesagt, daß selbst unstudierte Bürger Wiens... von diesem Schreckenbilde der vorgeblichen Neuerungen in Glaubenssachen — der Aufklärung — sich nicht mehr äffen lassen. Nur Memmen, nur weibliche Seelen und schwache Sünder, welche eine gewisse Menschensekt noch immer verblendet, nur diese lallen noch das sehr elende Kindersprüchlein nach: ich bleib' beim Alten. Wer selbst prüft, wer in Christus' Evangelium forscht, der sieht den Doppelsinn... dieses Sprüchleins leicht ein; sieht, daß, wenn dieser Spruch einige Kraft hätte, auch die Heiden, Türken und Juden stets bei den alten Irrtümern ihrer Voreltern verbleiben müßten". Freimüthige Blicke eines Priesters 27f. — „Beweist es nicht die Geschichte aller und neuer Zeiten, daß die Völker leichter durch eine allgemeine Aufklärung regiert werden können, Völker, denen es erlaubt ist, mit der Vernunft in die Religionswahrheiten zu sehen..., als jene Nationen, die an Fabeln kleben und durch den Aberglauben gelenkt werden?" (Wrede), Merkwürdige Scene 17f.

halten alle Prüfungen aus"[214]; auch glaubte man, mit dem Hin-
weis auf das Evangelium als Grundlage der eigenen Forschung
dem Interesse der Kirche zur Genüge Rechnung getragen zu haben.

Kurz läßt sich also sagen: Die Existenz eines kirchlichen Lehr-
amtes wurde zwar nicht geleugnet, aber man betonte so stark die
Berechtigung und Notwendigkeit der Überprüfung der christ-
lichen Wahrheiten durch den einzelnen Gläubigen, daß zum min-
desten die Autorität des *magisterium ordinarium* in Frage gestellt
war; was man vom Konzil hielt, werden wir noch sehen. So wie
man Religion und Kirche ungebührlich unterschieden hat, ebenso
hat man Offenbarung und kirchliches Lehramt voneinander
getrennt; die christliche Wahrheit wurde als ein starrer Besitz
aufgefaßt, nicht als ein Heilsgut, das durch die Verkündigung
der Kirche ständig von neuem an die Menschen heranzubringen
ist. Die Aufgabe des Lehramtes wurde darauf beschränkt, zu
wachen, daß die Wahrheiten unverfälscht erhalten werden, und in
Zweifelsfalle eine Entscheidung zu treffen[215]. Die Anerkennung
einer gewissen Lehrautorität, die in der so umgrenzten Aufgabe
des Lehramtes zu erkennen ist, steht im Widerspruch zu den ganz
allgemeinen Ausdrücken, mit denen sie an anderen Stellen geleugnet
wurde. Man sieht hier wieder, daß wir wenigstens in jenen Schriften,
die nicht offen rationalistisch sind, kein klar und konsequent
durchdachtes System, sondern einen nach aufklärerischen und
(in der soeben behandelten Frage auch) jansenistischen Schablonen
übermalten Katholizismus oder, wenn man will, eine katholi-
sierende Aufklärung vor uns haben.

3. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes. — Über die Un-
fehlbarkeit sprachen unsere Autoren nicht gern; einerseits konnte
man sie als Katholik nicht einfachhin leugnen, andererseits aber
ließ sie sich mit der geforderten Selbständigkeit in der religiösen
Wahrheitsüberprüfung nicht gut vereinbaren. Bei dem fortwäh-
renden Drängen auf kirchliche Reformen kam man aber doch nicht
ganz um diese Frage herum, und so suchte man irgendwie damit
fertig zu werden. Das Wort Unfehlbarkeit wurde meistens vermie-
den außer dort, wo dem Papst diese Eigenschaft abgesprochen
wurde. Denn, um es gleich zu sagen, der Papst kam als Träger der
Unfehlbarkeit für die aufgeklärten Schriftsteller nicht in Frage[216].

---

[214] Beyträge zur Schilderung Wiens[2] 47.

[215] Friedel, Briefe aus Wien[2] 166.

[216] Hier sind die Autoren eher zu entschuldigen als in der Primatfrage. Wo es aber für den eigenen Zweck nützlich schien, ließ man die Autorität der Päpste gelten. Köstlich ist diesbezüglich eine Verteidigung der Schrift Eybels über den Papst, in der bedauert wird, daß man, um dem Volke auch eine Dummheit aufzudrängen, nur ein Papstwort zu zitieren brauche. Der Autor bringt dann zur Verteidigung der Eybelschen Thesen nur ein einziges Argument: Aussprüche Gregors des Gr. A. Leon, Anmerkung zur Frage: Was ist der Papst? Wien 1782. Der Unterscheidung zwischen Papst und römischer Kirche bin ich in diesem Zusammenhange nur einmal begegnet: Bemerkungen über den erzb. Mechelnschen Hirtenbrief 15. — Die kirchlich gesinnten Autoren haben die Unfehlbarkeit des Papstes entweder eine unentschiedene Frage genannt oder sie nicht unmißverständlich genug bejaht.

Das ergab sich aus der ganzen Primatlehre, besonders aus der für selbstverständlich gehaltenen Unterordnung des Papstes unter das Konzil. Beim Beweis aus der gleichzeitigen Existenz dreier Päpste oder aus der Belegung ganzer Länder mit dem Interdikt, obwohl nicht alle Einwohner eine Schuld auf sich geladen hatten, spielte noch dazu ein irriger Begriff von der Unfehlbarkeit eine Rolle[217].

Als Subjekt der Unfehlbarkeit wurde entweder das Konzil oder die allgemeine Kirche oder (seltener) eine Gruppe von Gläubigen genannt, die nicht durch ein Amt, sondern durch persönliche Eigenschaften gekennzeichnet wären. Über das Objekt der Unfehlbarkeit hat man sich nicht näher ausgesprochen; es war ja den Autoren nicht um eine vollständige Behandlung dieses Lehrstückes zu tun, sondern um den Versuch, die traditionelle Lehre abzuschwächen, um so unangenehmen Einwänden gegen ihre Einstellung die Spitze abbrechen und die Verbindlichkeit unerwünschter kirchlicher Lehren in Frage stellen zu können. Unsere weitere Darstellung wird sich daher nur mit diesen Bemühungen beschäftigen.

Der harmloseste Weg, den man einschlug, um sich an einer definierten Wahrheit vorbeizudrücken, war, daß man die Definition entsprechend interpretierte. So wäre beispielsweise die Lehre, daß sich der Papst die Lossprechung gewisser Sünden vorbehalten könne, bedingt zu verstehen: wenn und soweit die Bischöfe einwilligen; oder: das Florentinum habe nicht sagen wollen, der Papst besitze die Fülle der Macht, wie ihm durch Konzilien zuerkannt worden sei, sondern, er habe nur jene Machtfülle, die ihm ausgemessen worden sei[217a]. Es ist aber nicht mehr Interpretation, sondern ein Lächerlichmachen des Konzils, wenn Eybel zum tridentinischen Kanon über die Ohrenbeichte (Denz. 916) bemerkt, es sei natürlich ebensowenig eine menschliche Erfindung, die Seelenwunden zu offenbaren, wie es keine sei, die körperlichen Wunden dem Arzt zu entdecken[218].

Andere Versuche, einzelnen Dogmen auszuweichen, waren praktisch eine Leugnung der Unfehlbarkeit, wenn man es auch vermied, dies formell auszusprechen. Man behauptete nämlich, die Konzilien hätten manchmal Sachen entschieden, die früher in der Kirche unbekannt waren; das Tridentinum hätte einige Sätze fälschlich verurteilt; die Unauflöslichkeit der Ehe und die Notwendigkeit einer vollständigen Beichte wären keine Glaubenssätze[219]. Vor allem ist hier wieder Eybel zu nennen. Er schließt die

[217] Der Mann ohne Vorurteil 16f.

[217a] Wichtige Frage, was ist die Kirche? 28f (vgl. Denz. 903); Bemerkungen über den erzb. Mechelnschen Hirtenbrief 16f (vgl. Denz. 694). So schon bei Febronius, De statu Ecclesiae[3], c. 5, § 54.

[218] Eybel, Ohrenbeichte 79.

[219] Zweyter Hirtenbrief eines neuen ersten Bischofs im Österreichischen über die Ohrenbeichte (gefälscht), 1786, 22. 60; Betrachtungen eines katholischen Lehrers über die Weisung des Wiener Konsistoriums in Betreff der Ehesachen, Augsburg (Wien) 1784, 44. — Watteroth leugnet die Unfehlbarkeit: „Menschen, einzeln oder in der Versammlung betrachtet, wollen für unfehlbar gehalten werden! Welch eine die Vernunft so unterjochende Forderung, welche Stütze des Betrugs! Die Protestanten haben den Grund zu derjenigen Philosophie

häretische Schrift über die Ohrenbeichte mit der lakonischen Bemerkung, daß er den Kirchenrat von Trient verehre, daß er für katholisch halte, was zu allen Zeiten und von allen Christen geglaubt worden ist, und daß er nichts geschrieben haben möchte, was vor Gott nicht orthodox sein sollte (bei Eybel gesperrt)[220].

Unverbindlich werden katholische Lehren auch, wenn man zwar im allgemeinen die Indefektibilität der Kirche im Glauben zugibt, sie aber vom Lehramt unabhängig macht und einzig auf eine besondere Vorsehung Gottes zurückführt, die dafür sorge, daß es in der Kirche immer Menschen gebe — vielleicht auch nur in geringer Zahl —, die an der unverfälschten Lehre Jesu festhalten. Aus solchen Menschen hätte der Kreis um Port Royal bestanden[221]. Nach einem anderen Autor ist es die österreichische Kirche unter Josef II., die die Rolle der römischen Kirche als Zentrum der echten Tradition zu übernehmen bestimmt ist[222].

In einigen Schriften wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Kirche bisweilen von der Wahrheit abirre. Trotzdem suchte man die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen irgendwie zu retten: man müsse die Irrtumslosigkeit nicht für die Kirche einer bestimmten Zeit, sondern für die Kirche in ihrer (auch zeitlich zu verstehenden) Gesamtheit annehmen[223], oder man hätte zu unterscheiden zwischen dem, was die Kirche tut, und dem, was sie leidet. Bei dieser letzten Sentenz müssen wir uns ein wenig aufhalten, denn ihr Vertreter (er wird Theologe genannt) widmet der Behandlung der Unfehlbarkeit ausnahmsweise einen breiteren Raum. Es ging um die Frage, ob das staatliche Verbot der Kundmachung der Ablässe für die Toten gegen eine Glaubenslehre verstoße[224].

---

gelegt, die durch Erfahrung und Beobachtung zur Weisheit führt, den Menschen dem Menschen, und den Verstand dem Verstande wiedergibt..." Watteroth. Für Toleranz 77.

[220] Eybel, Ohrenbeichte 84f.

[221] Die Predigtkritiker lehren, „Daß wenn nach einer langen Versuchung durch die Unwissenheit, Gottvergessenheit und Nachlässigkeit der Oberhirten die Ärgernisse und Irrtümer sehr verbreitet, der Verführer sehr viele, der Eifrer der Wahrheit aber wenige sind, ein kluger Christ diese wenige als Lehrer der Kirche hören müsse". Zitiert nach Fast, Katholische Prüfung, zehntes Stück 20. Über die Männer von Port Royal s. F. A. Reinhard, Blick auf die jungen Schriftler Wiens, Wien 1782, 12 Anm.

[222] „Die katholische Kirche unserer Staaten ist bestimmt, das Muster aller übrigen katholischen Kirchen und des römischen Sprengels selbst zu werden. Ja, wir haben den edlen Stolz, endlich das an Rom zurückzugeben, was anfänglich von ihm die Christenheit empfangen hat, nämlich die Religion Jesu Christi ohne Zusätze". Zweyter Hirtenbrief (s. oben Anm. 219) 60.

[223] „Die katholische Kirche ist nicht die heutige Versammlung der Rechtgläubigen für sich allein betrachtet, sondern wie sie im Zusammenhang mit der niemals getrennten großen Gemeinde, welche von Christi Zeiten her sich unter den von ihm gestifteten Hirten zu seiner Lehre bekannt hat, nur eins ausmacht"; so in einer Kritik der Ablaßlehre, zitiert nach Fast, a. a. O. 20. — „Obschon Christus seine Kirche nie verlassen wird, duldet er doch manchmal, daß darin katholische und wesentliche Wahrheiten insgemein (passim) für Irrtümer ausgetragen werden". Dies ist eine These, die laut Wiener Kirchenzeitung (28. Sept. 1787) im Seminar zu Pavia öffentlich verteidigt worden ist.

[224] Die ganze Abhandlung fand sich ursprünglich in der Wiener Kirchen-

Der Erzbischof von Wien hatte gegen das Verbot eine Vorstellung eingereicht und „bekam... zum Bescheid, er solle über diesen Gegenstand erfolgte Schlüsse ökum. Konzilien aufweisen, weil selbst, was von Päpsten oder Bischöfen verliehen, von katholischen Christen aber als gültig angenommen worden ist, auf religionswidrigen Begriffen beruhen kann"[225]. Der Erzbischof hatte daraufhin auf den allgemeinen Gebrauch der Kirche und das Konzil von Trient hingewiesen. Das Argument aus dem Konzil wird vom Autor durch Interpretation und eine vorsichtige Bezweiflung der Ökumenizität entkräftet. Bei einem allgemeinen Brauch der Kirche hingegen muß nach ihm grundsätzlich immer berücksichtigt werden, „daß zwischen dem, was die Kirche allgemein und allezeit tut, und dem, was sie manchmal leidet, notwendig ein Unterschied zu machen sei[226]"; Christus habe ja der Kirche das Los bestimmt, daß sie auf Erden immer Ärgernisse dulden müsse. Es sei gewiß Aufgabe der Kirche, die Ärgernisse zu beseitigen, und sie tue es auch, wenn sie nicht durch eine stärkere Macht daran gehindert wird. Tatsächlich sei sie nun im Lauf ihrer Geschichte öfters daran gehindert worden: in früheren Zeiten durch die Verfolgungen und Einfälle der Barbaren, später durch die Übermacht des Papstes, die, gestützt auf „die zur Annahme seines römischen Stuhls, den man mit der katholischen Kirche vermengte, erdichteten Lehrsätze", schon seit Jahrhunderten andauere. Was die mit dem Oberhaupte vereinigten Bischöfe in solchen Zeiten der Bedrückung an Irrtümern gelehrt haben (z. B. Immunität geistlicher Personen und Güter, Probabilismus, vollkommener Ablaß bei Gelegenheit eines Kreuzzuges), das gehe nicht auf das Konto der Kirche, es sei überhaupt keine eigentliche Kirchenlehre, sondern lediglich ein Mißbrauch, den die Kirche — in der Hoffnung auf bessere Zeiten — eben nur gelitten hat[227]. Der Autor ist überzeugt, daß er die Unfehlbarkeit der Kirche nicht angegriffen, sondern verteidigt habe, was man ihm unter seiner Voraussetzung, daß nämlich in der Kirche zu verschiedenen Zeiten sich widersprechende Lehren „über wesentliche Gegenstände" vorgetragen wurden, auch zugeben kann. Der Verfasser antwortet auch auf die Frage, wer die Zeiten bestimme, in denen die Kirche unter Druck stand: Das tut die Geschichte[228];

zeitung (Juni/Juli 1787), wurde aber dann wegen des großen Beifalls, den sie fand, gesondert abgedruckt.

[225] Abhandlung vom Ablasse für die Toten, Wien 1787, 6f.

[226] Ebd. 7. Der Autor verweist auf Augustinus, Ep. ad Januarium 19: *Ecclesia inter multam paleam constituta multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam non approbat nec tacet nec facit.*

[227] Ebd. 7ff. 15f.

[228] Ebd. 15f. 19f. Als Zeit, in der die Kirche unter Druck stand, muß nach einem anderen Publizisten offenbar jene angesehen werden, in der die Ordensleute einen großen Einfluß hatten; denn „sobald die Rede von gewissen Lehrsätzen ist, welche die Mönche in späteren Zeiten ausgebrütet haben, z. B. daß Christus unmittelbar die vollständige Ohrenbeichte als notwendig eingesetzt habe; daß die Kinder ohne Taufe und die Erwachsenen ohne Wissenschaft gewisser theologischer Punkte nicht zur Seligkeit gelangen; daß die theologische Toleranz niemals... stattfinden dürfe; daß eine einzige Sekte (!) ausschlußweise die Schlüssel zur Himmelspforte besitze, usw.; sobald, sage ich, die Rede von

das heißt also, daß es letztlich der Historiker ist, der darüber entscheidet, was echte Kirchenlehre und daher zu glauben ist. Die Erhebung des Prinzips des Vinzenz von Lerin zur subjektiven Norm, nach der die Gläubigen die Lehren der Kirche auf ihre Katholizität hin prüfen können[229], und im Zusammenhang damit die Verwerfung des Präskriptionsargumentes[230] führen praktisch zu demselben Ergebnis.

Man sieht: die Autoren konnten sich mit dem Gedanken an ein unfehlbares Lehramt nicht befreunden; was im gläubigen Menschen ein Gefühl der Sicherheit wecken müßte, brachte sie in peinliche Verlegenheit, aus der sie sich nicht gerade durch eine glatte Leugnung der Unfehlbarkeit, wohl aber durch eine solche Auslegung herausredeten, die geeignet war, Zweifeln über diesen oder jenen Lehrpunkt Raum zu lassen. Diese unkatholische Haltung ergab sich unmittelbar aus der Verkennung einer unbedingt verpflichtenden Lehrautorität, aus der Forderung unvoreingenommener Evangeliumsforschung und aus dem Bestreben, ein Hindernis gewisser Reformen, die bei Festhalten an der kirchlichen Lehre nicht durchzusetzen waren (etwa Abschaffung der Ohrenbeichte und Ablässe, Einschränkung des Primats), aus dem Wege zu räumen.

Wir schließen diesen Abschnitt mit einem Zitat, das die unsichere Stellung der Autoren zur Unfehlbarkeit vorzüglich beleuchtet. In einer Fastenpredigt war über die Unfehlbarkeit der Kirche gesprochen worden; ein Publizist ist aufgebracht darüber, daß der Prediger

„nicht erröte, von dem geheiligten Ort der Wahrheit, wo nur Liebe, Verträglichkeit und Gehorsam gelehrt werden sollte, dem Volke den Geist der Zwietracht, des Ungehorsams gegen seine Landesfürsten, des Hasses beizubringen". „Sätze, die in und für sich wahr sind, können in gewissen Umständen und ohne gehöriger Erklärung beziehungsweise falsche, folglich schädliche Sätze werden, schädlicher, ja allgemein schädlich, wenn sie an öffentlichen Orten vorgetragen werden... Ob dies hier unser Fall sei, wird sich von selbsten zeigen. Ist der Satz, daß unsre heilige Mutter, die Kirche, unfehlbar sei, anwendbar für unsere Zeiten, da diese Frage dem Pöbel zu dunkel, dem verständigen Gelehrten ungezweifelt

---

solchen ihren Lehrsätzen... ist, dann sind unsere sonst wackern Ausleger (die Weltpriester) eingefleischte Mönche". Zweyter Hirtenbrief (s. oben Anm. 219) 66f.

[229] Die Unauflöslichkeit der Ehe auch bei Ehebruch braucht nicht geglaubt werden, denn „Glaubenssätze sind bei mir Wahrheiten, die allezeit, allerorten und von allen Gemeinen der katholischen Kirche geglaubt werden"; nun sei aber im genannten Fall die orientalische Kirche dagegen. Betrachtungen eines katholischen Lehrers 44. — Ähnlich Binder, Zweytes Sendschreiben 62 und Eybel (oben 322).

[230] Der Ausdruck ‚Präskription' wurde nicht verwendet, aber die Sache selbst berührte man, wenn man einen Prediger wegen des Grundsatzes tadelte, „daß eine Lehre oder Übung, welche lange Zeit ungehindert von den Katholiken getrieben wird, die Lehre der Kirche sei" (zitiert nach Fast, Kath. Prüfung zehntes Stück 18); oder wenn man die tridentinische Lehre von der Ohrenbeichte dadurch verdächtig machen will, daß man sagt: „es ist falsch, daß die alten Konzilien immer deswegen von einem heutigen Lehrsatze schweigen, weil er damals nicht angetastet wurde. Sie tun oft keine Meldung davon, weil er in jenen Zeiten gar nicht existierte, weil niemand davon träumte"; Zweyter Hirtenbrief 22. Vgl. auch oben Anm. 223.

ist? Ist er anwendbar dem Orte, da Wien den Vorwurf nicht zu erwarten hat, von der reinen Lehre Christi nur dem Scheine nach abweichen zu wollen? Ist es erlaubt, diesen Satz vorzutragen, da Kontroversen verboten sind und diese Frage doch eine Art von Kontroverse ausmacht? Alle diese Fragen werden sich nun wohl mit einem großen Nein beantworten lassen"[231].

4. Toleranz und alleinseligmachende Kirche. — Die Lehre der Fss von der Toleranz berechtigt uns, wie wir sehen werden, diese Frage unter dem Stichwort ‚Lehramt' zu behandeln; sie bildet auch einen passenden Abschluß unserer Darstellung, denn zur Begründung der Toleranz wurden fast alle Ansichten, auf die wir gestoßen sind, verwertet.

Josef II. hatte mit dem Toleranzpatent vom 13. Oktober 1781 den augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten und den nichtunierten Griechen das religiöse Privatexerzitium und die bürgerliche Gleichstellung mit den Katholiken gewährt[232]; bei dieser Gelegenheit wurde auch jede lieblose Polemik auf der Kanzel untersagt. Die Autoren der Fss sahen in diesem Schritt des Kaisers die Erfüllung eines alten Wunsches und kommentierten die neugeschaffene Lage z. T. weit über die Absichten des Herrschers hinaus.

Man vermißt in ihren Ausführungen fast durchwegs einen geklärten Toleranzbegriff; selten wurde der fundamentale Unterschied zwischen einer bürgerlichen und einer dogmatischen Toleranz hervorgehoben[233] oder das staatliche und kirchliche Interesse an der Frage auseinandergehalten. Dafür behandelte man eifrig das Warum der Toleranz, das sich ja mühelos aus dem seichten Religions- und Kirchenbegriff ergab und erkennen läßt, daß im Blickfeld der Autoren nicht selten auch die dogmatische Duldung stand. Am wenigsten noch war das dort der Fall, wo die Duldung aus der Liebe und Sanftmut, die das evangelische Grundgesetz seien, abgeleitet wird, obwohl mit dem Hinweis auf die christliche Friedensliebe vereinzelt auch schon die Berechtigung einer *communicatio in sacris*[234] und einer zeitweiligen Duldung des Irrtums innerhalb der Kirche[235] vertreten wurde.

[231] Adel, Patriotischer Eifer über schädliche Predigten, Wien 1782, 4f.

[232] Wie wenig der Kaiser an eine dogmatische Toleranz dachte, zeigte sich, als Kaunitz vorschlug, in den landesfürstlichen Verordnungen den Ausdruck ‚allein seligmachende Religion' durch ‚unsere heilige christ-katholische Religion' zu ersetzen; der Kaiser resolvierte: „Da dieses (Schreiben) zu Instruirung der Ordinarien nur an die Länderstellen ergangen und nicht gedruckt wird, so kann dieser Ausdruck, der der katholischen Religion Wesenheit ausmacht, nicht abgeändert werden". Maaß, Der Josephinismus II, 283f (Nr. 108).

[233] In einer Kontroverse zwischen einem ‚katholischen Österreicher' und dem Augsburger Dompredigers Merz über die Toleranz wurden die Begriffe erst nach und nach geklärt; am Schluß ergibt sich, daß zwar beide die dogmatische Toleranz ablehnen, daß aber Merz, von der Idee des Glaubensstaates ausgehend, die öffentlich-staatliche Duldung nur für den Fall existierender Verträge oder wirklicher Notwendigkeit billigt, während sein Gegner für die Indifferenz des Staates eintritt. Ist Herr A. Merz ein röm.-kath. Gottesgelehrter? o. O. 1781; Antwort für den Kopf und das Herz Herrn A. Merz, o. O. 1782; Steht dem Verfasser der Schmähschrift ‚Ist Herr A. Merz...' das Herz und der Kopf am rechten Orte? beantwortet von A. Merz, o. O. 1781.

[234] Bischof Hay befiehlt den Priestern, die Kinder von Protestanten taufen, protestantische Ehen einsegnen oder Begräbnisse halten, daß sie „bei allen diesen Verrichtungen bloß das Wesentliche, was zur Gültigkeit des Sakraments

Eine bedenklichere Begründung der Toleranz ergab sich aus dem Moralismus. Soweit es sich nur um die Gewährung einer bürgerlichen Toleranz handelt, ist die Rücksichtnahme auf die ethische Einstellung einer religiösen Gemeinschaft natürlich von entscheidender Bedeutung; eine Sekte mit gesellschaftswidrigen Grundsätzen etwa kann nicht geduldet werden. Bei unseren Autoren ging es häufig um etwas anderes. Die ausschließliche Wertschätzung der Moral ließ sie die dogmatische Spaltung übersehen oder als unbedeutend vernachlässigen, dafür aber im Gemeinsamen des sittlichen Strebens die Grundlage nicht nur der Toleranz, sondern auch der Wiedervereinigung erblicken. Man kann zwei Gruppen von Aussagen unterscheiden. Für die eine spielt lediglich oder doch vor allem das sittliche Verhalten eine Rolle bei der Unterscheidung der Menschen, da auch Gott im Grunde keinen anderen Maßstab an die Menschen lege als den der sittlichen Güte. Darum habe der Kaiser ganz recht getan, das Kontroversieren zu verbieten, die Mischehen zu gestatten und bei protestantischem Vater die Erziehung der männlichen Nachkommen im Protestantismus anzuordnen[236]. In der anderen Gruppe von Aussagen wird die Toleranz mehr von der negativen Seite des Moralismus, von der Vernachlässigung des Lehrhaft-Dogmatischen her begründet und so die Fragestellung deutlicher auf die dogmatische Toleranz hin zugespitzt. Was die Protestanten von den Katholiken trenne, seien nur unwesentliche Lehrpunkte, Meinungen, theologische Streitfragen, um derentwillen man sich nicht zu entzweien brauche[237].

notwendig ist, beibehalten, von allen Formeln aber, welche bloß katholisch und ihren Glaubenssätzen geradezu entgegen sind, (sich) völlig enthalten" müssen, auch sollen die Protestanten trotz des Kirchenverbotes im katholischen Friedhof begraben werden, bis sie eine eigene Grabstätte haben, denn „der Friede und die öffentliche Ruhe, welche unter den Kirchenpolizeigesetzen billig die oberste Stelle einnehmen, scheinen zu erheischen, daß wir unsern protestantischen Mitbürgern, mit denen wir in freundschaftlicher Verträglichkeit zu leben verbunden sind, auch nach ihrem Tode unter uns eine Ruhestätte gönnen". L. Hay, Circularschreiben (s. oben Anm. 102).

[235] Zu den Ursachen, die die Kirche hindern können, die Irrtümer in ihrem Schoße auszutilgen (s. oben 323), wird auch die Gefahr der Trennung gezählt, „welche ihr Geist der Liebe und des Friedens über alles scheut"; Abhandlung vom Ablasse für die Toten 7. — Ein kirchlich gesinnter Autor unterscheidet richtig zwischen Liebe und Toleranz; Antwort auf das Schreiben eines österreichischen Pfarrers (Wittola) über die Toleranz, Wien 1781, 5.

[236] „Ach! wie soll der so liebevolle Gott an unsrem unchristlichen Eifer, an unsrer Wut, aus Menschen, die vielleicht rechtschaffener als wir sind, die er mehr liebt — lieben muß als uns, Ketzer zu machen, sie zu verfolgen, ein Wohlgefallen haben können?" Zitiert nach Fast, Die strenge Lehre (s. oben Anm. 17) 46. — „Personen, die der katholischen Religion zugetan sind und sich mit einem Protestanten verheiraten wollen, sind befugt, vermöge der vorigen allerhöchsten Anordnung (Toleranzpatent) zuzulassen, daß ihre künftigen Söhne in der Religion des Vaters erzogen werden... Soll es eine schwere Sünde sein, mit einem gutgesitteten, arbeitsamen, dem Staate nützlichen Protestanten, der den Staat mit noch mehr gutgesitteten, nützlichen Bürgern beglücken will, einen Ehevertrag einzugehen?" Betrachtungen eines katholischen Lehrers 53f.

[237] „Wenn auch die geoffenbarten Religionen... voneinander abgehen und also nicht alle geoffenbart sein können, so treffen sie doch alle zum Glück in denen vier hernach anzuführenden Hauptsätzen überein; eine geoffenbarte Religion tut aber mehr Wirkung als die bloß natürliche, denn es reduziert sich

wenn man nur an der Hauptsache der christlichen Religion festhalte; diese Hauptsache sei aber ganz einfach, wie es bei einer für die Allgemeinheit bestimmten Religion auch sein müsse[238].

Toleranzbegriff und Toleranzforderung standen schließlich auch im Zeichen der Lehre von der Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt. Man leugnete nicht die Offenbarung, rechnete aber mit einer fortschreitenden Aufhellung der Glaubenswahrheiten. Auf diesen Gedanken bauten einzelne Autoren die Forderung der Toleranz. Warum sich nicht gegenseitig gelten lassen, als ob man schon im Besitz der vollen Wahrheit wäre? Ist es nicht ein Vorteil, wenn mehrere Religionsparteien nebeneinander leben und durch den Wetteifer bewirken, daß man der Wahrheit immer näher komme[239]?

Mehr machte sich die Verkennung der Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche geltend, zu der manchmal die Verwechslung aufdringlicher Proselytenmacherei mit dem notwendigen Bekehrungseifer der Kirche kam. Während die einen sich damit begnügten, das gute Beispiel als Bekehrungsmittel anstelle der Kontroverse zu empfehlen[240], wollten andere von einem Eifer für

---

dann aller Glaube auf das Einzige: Gott hat's gesagt! Der Mittelsatz braucht zwar Beweis..., aber auf den Beweis davon läßt und kann sich der große Teil von Menschen nicht einlassen"; „Der Unterschied der kirchlichen Religionen... muß uns daher von dem Hauptpfade nie abweichend machen, weil wir das Wesentliche der Religion nie mit dem Zufälligen verwechseln dürfen... Die allgemeine Religion der Gottesanbeter, die freilich in allen kirchlichen Religionen das eigentlich Wesentliche ausmacht, die aber über Unterscheidungslehren wie ein verschütteter Schatz unter Kunstwerken vergraben liegt, die reine Religion... ohne Putz und Schminke hat noch nie verfolgt". Schede, Was ist Religion? 9. 36f. — Watteroth schreibt: „Alle christlichen Religionsparteien haben die gemeinschaftliche Quelle ihrer Religion gemein. Aber in ihrer Auslegung und in der Polemik sind sie unterschieden; folglich sind sie mehr Parteien der Theologie als der Religion". Nachdem er als Beispiele theologischer Streitfragen u. a. die Zahl der Sakramente aufgezählt hat, fährt er fort: „Man halte diese und ihre akzessorischen Punkte, die so viele Millionen getrennt haben, zu den allgemeinen, wichtigern und unzähligen Wahrheiten, an die alle Religionsparteien vereinigt glauben, sodann wird man mir vergeben können, wenn ich frage, ob es noch nicht Zeit wäre, unsere Theologen zusammen zu paaren?" Watteroth, a. a. O., 108f. Auch nach J. Rautenstrauch sind es mehrere Parteien, die sich „mit ein und andern Abweichungen" zur göttlichen Religion bekennen; Vorstellung 7.

[238] „Eine Religion, die die innere Vollkommenheit der Menschen allein zum Endzweck hat, die nach ihrer Bestimmung allgemein sein, die allen Fähigkeiten angemessen und für alle Stände, für alle bürgerlichen Verfasaungen und Gegenden und Länder passen soll (wie es das Ziel der katholischen Religion ist und sein muß), die kann in ihren Gesetzen und Gebräuchen nicht einfach genug sein". J. Rautenstrauch, a. a. O. 10f. — Grossinger stellt der katholischen, evangelischen und kalvinischen Religion die ungeschminkte christliche gegenüber; Die pseudopolitische Religionshypothese 45.

[239] Watteroth, a. a. O. 85. „Heutzutage, wo der philosophische Geist sich mit dem theologischen vereinigt, müßte meines Erachtens der Erfolg unfehlbar sein, die protestantischen Kirchen mit der katholischen zu vereinigen, wenn der oberste Bischof die Geistlichkeit verbände, eine heilsame Gleichgültigkeit gegen gewisse Lehrsätze und einen brennenden Eifer für die Moral zu predigen". Rautenstrauch, a. a. O. 7.

[240] Diesen Gedanken, der nur gebilligt werden kann, wenn er nicht exklusiv verstanden wird, haben vor allem die Bischöfe, denen wir hier begegnet sind, ausgesprochen.

die Ausbreitung der Kirche überhaupt nichts wissen (gemeint war wohl nur der Proselytismus innerhalb der christlichen Religion, wie man aus den geschichtlichen Umständen schließen darf und von einem Autor auch angedeutet wurde[241]). Es wurde behauptet, der Eifer schade der Liebe und mache einen Geistlichen untauglich für sein Amt; daher solle die Kirche die Bekehrung Gott überlassen und dafür die Zahl der Gläubigen durch einen größeren Kindersegen, wozu auch die Aufhebung des Zölibats beitragen könnte, vermehren[242]; die Trennung der Konfessionen, die im Grunde gar nicht bestehe, sondern nur durch die Verketzerungen der Kirche aufrecht erhalten werde, würde gleich wegfallen, wenn der Papst die Exkommunikation der Irrgläubigen für ungültig erklärte oder wenn man Rom einfach ignorierte[243]. Man dachte also auch an eine Vereinigung der Konfessionen, die nicht durch Rückkehr, sondern durch Verwischung oder Übergehung der Differenzen, m. a. W. durch dogmatische Toleranz zustande kommen sollte. Die Wiener Kirchenzeitung schlug einen Mittelweg ein: zuerst Aufhebung der Trennung als die Hauptsache, dann Rückkehr zur katholischen Wahrheit[244].

Dementsprechend wurde auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche von einigen Publizisten bestritten, und zwar nicht nur in der Weise, daß sie den Nichtkatholiken eine Rettungsmöglichkeit zusprachen, was ganz orthodox war, sondern so, daß sie die katholische Kirche als Institution nicht mehr für alleinselig

---

[241] Watteroth findet einen gewissen Bekehrungseifer ganz in Ordnung: „Man muß nur die Emissare der Finanztheologie und die Kreaturen der Jesuitenpolemik nicht mit Aposteln, das Verketzerungsmagazin, die päpstlichen Bullen, die Bannflüche und die kanonischen Satzungen nicht mit den Lehren des Evangeliums vermischen, so wird man Vorwürfe der Intoleranz gegen eine Religion, die die ganze Menschheit in einem brüderlichen Liebesbande haben möchte, beschämt von seiner eigenen Ungerechtigkeit zurücknehmen". Will er nicht widersprechen, so kann er später nur den interkonfessionellen Proselytismus meinen, wenn er sagt: „Der Bekehrungseifer muß zur Untätlichkeit verwiesen und diejenigen Grundsätze der aufgeklärten Theologie, die keine Religionspartei den Himmel versperren, verdienen eingeschärft zu werden". Watteroth, a. a. O. 60f. 87.

[242] „Die Verbannung des schädlichen Religionseifers, welcher der Wiedervereinigung der Abtrünnigen mit unserer Kirche stets hinderlich war, ist das Zweite, was dem Oberhaupte der Kirche obliegt. Wehe jedem Lande, wo die Klerisei sich bemüht, eifrig zu sein! Die bisherige gewöhnliche Art des Religionseifers ist der Liebe der Religion schnurgerade zuwider. Die Geistlichen sind verpflichtet, Gesinnungen der Religion und des Friedens einzuflößen; sie zerstreuen die Gesellschaft, wenn sie solche durch Meinungen trennen". Rautenstrauch, a. a. O. 14f. — Ähnlich: Glaubensbekenntnis eines Bürgers 16f. Ein Beispiel aus der Wiener Kirchenzeitung bei Brunner, Die Mysterien 441.

[243] Koch, Kurzgefaßte Nachricht (s. oben Anm. 4) 11; Watteroth, a. a. O. 107f.; Rautenstrauch, a. a. O., 19.

[244] „Gott vermehre... die Zahl solcher Bischöfe, welche wie der von Königgrätz (Hay) unsre abgetrennten und irrenden Brüder zuerst zu der Einigkeit, die Christus mit seinem Blute versiegelt hat, freundlich zurückzulocken, um ihnen nicht nur für jetzt die Sünde des Bruderhasses und der Trennung zu ersparen, sondern sie auch fürs künftige gegen die von ihnen mißkannten Wahrheiten empfänglich zu machen". Wiener Kirchenzeitung 1784, 278.

machend gelten ließen[245]; sogar der Bischof von Laibach mußte sich vom Papst sagen lassen, daß er diese Lehre öffentlich vorgetragen habe[246].

Die Abkehr von der Polemik, die einen positiven Zug hätte darstellen können, war in den Fss selten von einem neuerwachten religiös-kirchlichen Interesse, sondern meistens von einer humanitären Irenik diktiert und mußte, bei der Verständnislosigkeit für das streng Übernatürliche in Wesen und Aufgabe der Kirche, in letzter Konsequenz auf Indifferentismus hinauslaufen, da sich die katholische Kirche durch die Leistung, die man von ihr erwartete, von anderen christlichen Konfessionen nicht unterscheidet. Daß man aber die Kirche nach ihrer feststellbaren Leistung beurteilte, war bezeichnend für eine Zeit, in der das Religiöse überhaupt nicht so sehr von Gott und der Offenbarung als von den menschlichen Bedürfnissen her gesehen wurde.

SCHLUSS

Wir haben eine Literatur kennengelernt, die nur zum geringsten Teil Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Ihre Bedeutung ist in der Bestimmung zu sehen, den josefinischen Geist in breitere Volksschichten hineinzutragen. Aus der Flut von Fss hätte sich noch manche, die auf unser Thema irgendwie eingegangen ist, zitieren lassen, allein das würde keine inhaltliche Bereicherung der Arbeit bedeutet haben. Wenn man ein paar Vertreter der verschiedenen Richtungen gehört hat, dann weiß man schon, was von den übrigen zu erwarten ist.

Den Kirchenbegriff der Fss in einer kurzen Umschreibung einzufangen, ist nur unter Verzicht auf Genauigkeit möglich; Besonderheiten des einen oder anderen Autors, der einen oder anderen Richtung können da nicht berücksichtigt werden. Mit diesem Vorbehalt scheinen sich die Grundzüge in folgender Um-

[245] Im fingierten Hirtenschreiben steht, die Ohrenbeichte brauche wegen der Religionsvereinigung nicht abgeschafft zu werden. „Denn ich bin zu überzeugt, als daß ich alle Projekte zu einer dauerhaften lehrsätzlichen Religionsvereinigung für etwas anderes als für einen angenehmen Traum halten könnte. Mehr allgemeine Duldsamkeit und mithin mehr allgemeinen Frieden, dieses ist alles, was wir vernünftigerweise wünschen können und wozu uns das Evangelium anleitet und verbindet; dieses ist die wahre Vereinigung der Religion". Zweyter Hirtenbrief 72. Nur Zeloten, die den Fernstehenden die Pflicht zurückzukehren einschärfen wollen, würden die Kirche alleinseligmachend nennen; ebd. 73; s. auch oben Anm. 228. Ähnlich Friedel, Briefe aus Wien[2] 286f.

[246] Die beanstandete Stelle im Hirtenschreiben lautet: der Kaiser werfe sich durch Gewährung der Toleranz nicht zum Richter darüber auf, ob und wie weit die getrennten Brüder der reinen Wahrheit zugetan sind; das überlasse er ihrer Einsicht und ihrem Gewissen, „weil jeder das angeborene Recht hat, sich an die Religionspartei zu halten, die ihm nach seiner Einsicht und gewissenhaften Prüfung die wahre zu sein dünkt"; K. v. Herberstein, a. a. O., 40. Die Stelle läßt sich zwar orthodox auslegen, umso mehr als es dann heißt, die katholische Religion solle damit nicht mit den anderen gleichgestellt werden, aber so wie sie liegt, drückt sie die grundsätzliche Freiheit in der Religionswahl aus, was nach erfolgter Offenbarung eine Häresie ist. Der Papst hat den Passus auf jeden Fall so verstanden und als häretisch verworfen; Maaß, Der Josephinismus II, 473ff, bes. 488 (Nr. 255).

schreibung erfassen zu lassen: Die Kirche ist eine durch die Lehre und das Beispiel Christi entstandene Gesellschaft von religiösen Menschen, deren Ziel es ist, durch Förderung des sittlichen Strebens in erster Linie die ewige Glückseligkeit der Menschen, dann aber auch, Hand in Hand mit der weltlichen Obrigkeit, die zeitliche Wohlfahrt der Staatsgemeinschaft herbeizuführen, und deren Verfassung und Rechte daher das Streben des Staates nach Wohlfahrt nicht behindern dürfen. Drei Faktoren sind hier besonders hervorgehoben: die ungebührliche Trennung von Kirche und christlicher Religion, der Moralismus und der Vorrang des Staates zum einzelnen haben wir schon fallweise Stellung genommen. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß einige Ansätze der Autoren geeignet gewesen wären, einer Besinnung auf das Wesen der Kirche zu dienen. Die Unzufriedenheit mit einer veräußerlichten und manchmal abergläubisch anmutenden Frömmigkeit, das Empfinden für das Ungenügende einer einseitig juridischen Kirchenauffassung, die Distanzierung von einer unfruchtbaren und verletzenden Polemik, das alles hätte den Blick auf das innere, übernatürliche Wesen der Kirche lenken können. Anstatt zu einem Aufbau ist es aber zu einem Abbau gekommen. Man schob jetzt die sakramentalen Heilsmittel (im engeren und weiteren Sinn) in den Hintergrund, um nur mehr die sittliche Leistung gelten zu lassen; die Kirche wurde nicht mehr als unabhängige Gesellschaft anerkannt, und anstelle der Polemik verlangte man eine tolerante Gleichgültigkeit in dogmatischen Belangen als etwas Zweitrangigem.

In dieser Entwicklung ist der vorherrschende Einfluß einer Aufklärung ersichtlich, die bereits radikalere Formen angenommen hat; anthropozentrische Weltanschauung und rationalistisches Naturrecht haben zahlreiche Fss inspiriert. Der Jansenismus läßt sich in einzelnen Behauptungen über das Sakrament der Buße und die kirchliche Unfehlbarkeit erkennen, ist aber im übrigen schwer festzustellen, weil er sich im Lauf der Zeit mit der Aufklärung verbunden hat[247]. Eindeutig ist dagegen die Einwirkung des Werkes Hontheims ‚De statu Ecclesiae' auf die Lehre von der Kirchenverfassung und z. T. auch auf die Anschauungen über das Verhältnis des Staates zur Kirche; letzteres nur zum Teil, denn hier war vielfach das aufgeklärte Staatsrecht tonangebend.

In den Flugschriften ist viel von Reform die Rede. Aber als eine Reformbewegung innerhalb der Kirche, wie man in unserer Zeit behauptet hat, erweist sich die josefinische Bewegung, die in den Flugschriften faßbar wird, wahrhaftig nicht. Man wird vielmehr im großen und ganzen jenem Publizisten beistimmen müssen, der geurteilt hat: „Unser Jahrhundert hat dieses Sonderbare an sich, daß man beinahe nichts zu reformieren projektiert, ohne das Ganze über den Haufen zu werfen"[248].

---

[247] Vgl. Valjavec, Der Josephinismus 52f.

[248] Sind denn die Mönche wirklich dem Staate so unnütz, wie man heutigen Tags glaubt? 3.

PETRUS UND SEINE NACHFOLGE

Zum Petrusbuch von Prof. Oskar Cullmann

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Von befreundeter Seite erhielt ich Oskar Cullmanns neuestes Werk „Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und theologische Petrusproblem" (Zürich 1952, Zwingli-Verlag) mit der Bitte, dazu Stellung zu nehmen. Bei dem Reichtum der darin behandelten Fragen ist eine eingehende Besprechung nicht wohl möglich, und ohne Eingehen auf das Einzelne bleibt auch der bestgemeinte Gedankenaustausch fruchtlos. Den Kernpunkt der beiden ersten Kapitel „Petrus der Jünger — der Apostel" wird man in der Beziehung des Petrus zu Jakobus zu sehen haben, wie C. sie darstellt: Petrus hat seinen anfänglich ausgeübten Vorrang aufgegeben und sich als Missionar dem Jakobus untergeordnet, der der Leiter der Kirche geworden war. Auf diese Frage möchte ich hier nicht näher eingehen, da ich das Emporkommen des Jakobus bei Gelegenheit eigens zu behandeln gedenke.

Um über das dritte Kapitel „Petrus der Märtyrer" Zutreffendes zu sagen, bedürfte es einer gründlichen Kenntnis der Archäologie des christlichen Roms. Gern sei zugegeben, daß der offizielle Ausgrabungsbericht über die Confessio in St. Peter in Rom von Prof. Kirschbaum gerade bezüglich des Zentralpunktes, der eigentlichen Grabstelle, manche Fragen offen läßt. Dagegen möchte ich an dieser Stelle auf den dritten von C. behandelten Fragenkomplex etwas näher eingehen, der sich im wesentlichen um die Primatstelle Mt 16, 17—19 dreht, mich dabei aber tunlichst auf das exegetische Gebiet beschränken.

C. geht davon aus, daß Mk 8, 27—33, die Parallelstelle zu Mt 16, 13—23, nämlich die Frage und das Bekenntnis bei Cäsarea Philippi, die anschließende erste Leidensweissagung und die scharfe Zurechtweisung des Petrus durch Jesus literarisch und sachlich eine Einheit bilde; v. 31—33 sei „die ganz natürliche Fortsetzung" von v. 27—29 und der Protest des Petrus gegen einen leidenden Messias mit der energischen Zurückweisung durch Jesus „die Pointe der ganzen Begebenheit von Cäsarea Philippi" (S. 193). Jesus habe den von Petrus ausgesprochenen Titel Messias weder angenommen noch abgelehnt, sondern sich zuerst bemüht, den Jüngern beizubringen, daß er nur der leidende Messias sein könne. Petrus habe „schon beim Aussprechen jenes Bekenntnisses nach Markus das Wesentliche (am Messiastum Jesu) nicht begriffen". Bei näherem Zusehen erscheint indes die literarische Struktur der Mk-Stelle doch etwas anders als C. sie beurteilt. Mk 8, 30: „Er verbot ihnen streng, zu jemanden über ihn zu sprechen", ist erzählungstechnisch ein klares Abschlußwort, wodurch die Cäsareaszene beendet und gegen das Folgende abgegrenzt wird. Dazu stimmt v. 31 als neue Einleitung: „Und er begann sie (darüber) zu belehren..." Während Markus sonst ἤρξατο mit Vorliebe in aramäischer Weise gebraucht, d. h. ohne Eigenwert, lediglich zur Bezeichnung des Übergangs zu einem Tun, fordert hier der unmittelbare Zusammenhang die volle Bedeutung „anfangen"; denn was nun folgt, ist in der Tat die erste von drei Leidensweissagungen, also ein Anfang. Damit stehen wir wieder dort, wohin uns die Betrachtung von v. 30 geführt hat — v. 27—30 und 31—33 sind zwei literarisch gegeneinander abgerundete Stücke, nicht aber Teile einer einzigen Erzählung. Dem steht nicht entgegen, daß v. 31ff die Hauptidee von v. 27ff inhaltlich weiterführt, sofern Jesus nun den Messiasbegriff in eine ganz neue und für die Jünger unerwartete Beleuchtung stellt. Aber der gleichen Tendenz dienen auch die Verse Mk 8, 34—37, während Mk 8, 38 mit 9, 1 und wiederum die anschließende Verklärungsszene 9, 2ff andere Seiten des Messiastums Jesu erkennen lassen. Das dem Petrus entgegengeschleuderte „Weiche zurück, Satan" v. 33 kann somit nicht wohl als Höhepunkt der Verse 27—33 verstanden werden.

Es ist darum auch ganz im Einklang mit Mk, wenn Mt 16, 21 (= Mk 8, 31) das prägnant verstandene ἤρξατο noch schärfer hervorhebt durch ἀπὸ τότε und damit ein neuer größerer Abschnitt des Mt-Evangeliums eingeleitet wird.

Zu dem Gesagten kommt noch die Schwierigkeit, für Mk 8, 27—33, wie C. die Stelle sieht, einen „Sitz im Leben" zu bestimmen. Nach ihm wäre die hoch-dramatische Szene, mit der das Stück anhebt und die zunächst im Petrusbekenntnis gipfelt, inhaltsleer. Wie soll man es sich dann erklären, daß sich die Tradition ihrer bemächtigt hat?

Der Abschlußvers Mk 8, 30 kann uns noch etwas anderes lehren, was C. allem Anschein nach entgangen ist. Der Satz ist nur dann sinnvoll, wenn der Inhalt des Sprechverbots eben das Petrusbekenntnis betrifft; Lk 9, 21: sie sollten „dieses" niemandem sagen, und Mt 16, 20: „daß er der Christus sei". sind zutreffende urchristliche Deutungen. Wenn nun schon die Mk-Form (8, 30) an sich bei unbefangenem Lesen den Gedanken aufdrängt, Jesus habe das Petrusbekenntnis gebilligt, so erst recht diese Parallelen in Mt und Lk. Sie bestätigen damit aufs beste, daß auch Mk an sich so zu verstehen ist, daß Jesus sich zum Petrusbekenntnis positiv eingestellt hat. Dagegen wäre es schwer begreiflich, wieso Jesus das Redeverbot gegeben haben sollte, wenn er dessen Inhalt weder bejaht noch verneint hätte. Das Verbot hätte sich dann auf den bloßen Ausdruck „Messias" bezogen, was bei Jesus sehr überraschen müßte; stets ging es ihm um den Inhalt, nie um eine bloße Form, und das gleiche muß von der Tradition gesagt werden.

Wie sie die Szene von Cäsarea-Philippi beurteilt hat, läßt sich aus Mt und Lk ersehen. Lk 9, 20 hat: Du bist der Christus „Gottes", d. h. der von Gott gesandte, aufgestellte, oder approbierte Christus, während Mt 16, 16 lautet: Du bist der Christus, „der Sohn des lebendigen Gottes". Nach beiden Evv. hat Petrus Jesus als Messias in religiösem Sinn bezeichnet, dessen Würde und Aufgabe auf Gott zu orientiert war. Wenn dagegen das Volk „Messias" hörte, dachte es ganz andere Dinge, ersehnte es sich doch einen Messias, der nationale Unabhängigkeit und wirtschaftliche Vorteile brachte. Ihm einen religiösen Messias verkünden hieß tauben Ohren predigen. Daher das Redeverbot. Die Formen von Lk und Mt ergeben somit zusammen mit der Mk-Form (Mk 8, 27—30) einen einheitlichen Sinn. Er stimmt durchaus überein mit der Situation, in welcher Jesus seine Fragen bezüglich der Volksmeinung und der Ansicht der Jünger gestellt hatte. Die Volksstimme vermied es aus dem Grunde, Jesus als Messias zu bezeichnen, weil das, was man an Jesu Person und Handeln wahrnahm, den irdischen Erwartungen nicht entsprach, die man vom Messias hegte. Sobald man dagegen etwas derartiges an Jesus wahrzunehmen glaubte, wie beim feierlichen Einzug in Jerusalem, brach sich auch vonseiten des Volkes das Messiasbekenntnis stürmisch Bahn. Im Unterschied nun zur rundum herrschenden populären Messiaserwartung, und auch zur rundum herrschenden Enttäuschung, die man in dieser Hinsicht an Jesus erlebt hatte, hatten sich die Jünger durchgerungen, in Jesus trotz allem den Messias zu sehen, und zwar einen Messias von religiöser Bedeutung. Es hatte der erleuchtenden Gnade Gottes bedurft, sie soweit zu bringen und vom Masseneinfluß loszumachen. Ihre im Petrusbekenntnis gipfelnde Anerkennung Jesu als Messias bedeutete daher eine Großtat. War ihre Messiasidee auch noch sehr mangelhaft, so drückte sie doch Wesentliches aus von dem, was Gott und Jesus selbst an Gehalt in den Messiasbegriff hineingelegt hatten.

Man kann darum C. nicht zustimmen, wenn er sagt, Petrus habe „auch schon beim Aussprechen jenes Bekenntnisses nach Markus das Wesentliche doch nicht begriffen" (S. 194), und „daß er zwar nicht im Aussprechen des Bekenntnisses zum Messias, wohl aber in seiner Auffassung dieser Worte ein Werkzeug Satans war" (S. 199). Darin hat C. ohne Zweifel recht, daß Leiden

und Sühnetod in den Messiasbegriff gehörten, wie Gott und Jesus ihn dachten. Daß das aber das Wesen des Begriffes schlechthin ausmache, geht doch wohl zu weit; man vergleiche nur die Messiaszüge von Mk 8, 38ff. Um sein scharfes Verdikt aufstellen zu können, hätte C. nachweisen müssen, daß Petrus im Akt des Aussprechens des Messiasbekenntnisses an einen leidenden Messias gedacht und diesen Gedanken als unannehmbar abgewiesen habe. Es wird aber in diesem wie in so vielen anderen Fällen doch vorzuziehen sein, sich dem in Mt und Lk bezeugten urchristlichen Verständnis des Petrusbekenntnisses anzuschließen.

Unter diesen Voraussetzungen wird man geneigt sein, jenen Forschern gegen C. recht zu geben, die im Markusbericht eine Lücke erkennen (Bultmann, Schlatter, Michaelis, Oepke in Studia Theol. 1950, S. 149). Eine Erzählungsform von der Art von Mk 8, 27ff verlangte eine positive Antwort Jesu auf das Petrusbekenntnis, so wie sie Mt 16, 17—19 bietet. Tatsächlich sind denn auch das Petruswort Mt 16, 16 und die Antwort Jesus in v. 18 aus einem Guß, beidemal „Du bist..."; dem Gegenüber der Menge mit ihrem irdischen Messiasideal und der Jünger mit ihrer religiösen Messiasidee entspricht der latente Gegensatz in den Ausdrücken „meine" Kirche und „auf diesen Felsen"; auch Sprache und strophischer Rhythmus führen, wie C. anerkennt (S. 207f), in die älteste Periode der Kirche zurück, so daß reichlich Raum geschaffen ist für die Ursprünglichkeit der Mt-Form. Freilich folgen sich in v. 18 und 19 Bilder in etwas schroffem Wechsel, so daß man entweder an eine starke Kürzung des von Jesus bei der Gelegenheit Gesagten denken muß, oder, als wahrscheinlicher, v. 19 mit den Bildern von den Schlüsseln und vom Lösen und Binden als zu andern Zeiten geäußerte Jesusworte halten wird.

Es berührt sympathisch, daß C. entschieden von jenen Exegeten abrückt, die auf die Unechtheit von Mt 16, 18 erkennen, weil das Wort ἐκκλησία nur hier und Mt 18, 17, sonst aber in den Evangelien nicht vorkommt. In Anlehnung an Kattenbusch und K. L. Schmidt deutet er den Ausdruck als „Volk Gottes", als das „Volk der Heiligen", was ein der zeitgenössischen jüdischen Theologie geläufiger Begriff war. So weit wird man gern zustimmen. Aber das ist nur ein Teil des Inhaltes, der sich in Mt 16, 18 mit ἐκκλησία verbindet. Die Juden verstanden *qahal* oder *kenishta*, oder wie der dem Wort ἐκκλησία zugrunde liegende aramäische oder hebräische Ausdruck sonst gelautet haben mag, nicht abstrakt, sondern vom Judenvolk in seiner Konkretheit, mit einer Erbpriesterschaft und einem Hohenpriester als religiös-politischem Oberhaupt. So mußten die Jünger ihren Herrn verstehen, und aus diesem Grund dürfte Jesus *kenishta* oder *qahal* zur Bezeichnung des neuen Volkes Gottes gewählt haben. Auch die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß er bei Lebzeiten ein Kollegium von zwölf Männern erkoren und trainiert hat, deutet daraufhin, daß ihm eine organisierte „Kirche" vor Augen schwebte, was C. verneint. Und doch wird das schon dadurch nahegelegt, daß Jesus den Petrus als ihren ersten Leiter vorausbestimmt hat — ein Punkt, in dem wir mit C. vollständig übereinstimmen. Mehr bedarf es nicht zu einer organisierten Gottesgemeinde, zumal C. im Sinne seines bekannten Buches „Christus und die Zeit" (1948) dafür eintritt, daß es sich dabei um eine Heilsanstalt handelte, die zunächst sichtbar unter den Menschen ins Dasein treten und erst am Ende der Zeiten vollendet werden sollte.

Auch in einem andern wichtigen Punkt trifft sich C. mit der heute traditionellen Auffassung, daß nämlich Jesus mit dem „Felsen" nicht den Glauben des Petrus, sondern dessen Person bezeichnet hat. Bezüglich anderer Einzelheiten in seiner Erklärung des Textes dagegen wird man gewisse Vorbehalte machen. Die „Pforten der Unterwelt" ist zwar ein Ausdruck, den man schon lange vor Mt kannte, aber stets als Lokalisierung verstand, niemals personifizierte wie in Mt 16, 18. Hier dient er nicht zur Lokalisierung, sondern zur Bezeichnung der der Kirche Gottes und Jesu feindlichen Macht. Als solche Macht des Bösen

eignet sich der Ausdruck „die Pforten der Unterwelt" gut für die aktive Rolle des ständigen Angriffs auf die Kirche, während dies die Bildworte „Felsen, bauen, Kirche (als Gebäude)" nicht vertragen; sie beschreiben an sich rein statische Verhältnisse. Lagrange dürfte die zutreffende Formulierung bieten, wenn er schreibt: „C'est donc la lutte d'un édifice qui est l'empire du mal contre l'Eglise qui est la maison du Christ" (Mt 326).

Demgegenüber kann man nicht wohl mit C. zur unmittelbaren Deutung des Textes die Begriffe Leben-Tod (Sterben) heranziehen. Es ist nicht ersichtlich, wieso feststehen soll, „daß die ekklesia nach diesem Wort (Mt 16, 18) in die Funktion Jesu eintritt, die darin besteht, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt hat" (S. 227). Dafür eignen sich die Bilder für statische Verhältnisse nicht gut. Auch darin dürfte C. nicht ganz das Richtige gesehen haben, wenn nach ihm die Übergabe der Schlüssel zu (den Toren) des Himmelreichs den Petrus „sozusagen zum menschlichen Werkzeug der Auferstehung" gemacht hat (S. 229). Dieser Gedanke liegt ebenfalls nicht auf der Ebene der verwendeten Bilder. Gerade weil die zu gründende Kirche zunächst auf Erden unter den Menschen existieren sollte, kann Petrus nicht in erster Linie zum Torwächter der Auferstehung bezeichnet worden sein, sondern nur zum Torwächter des Himmelreichs, sofern dieses in der Kirche Jesu als ihrem Anfangsstadium verwirklicht werden sollte, also zum Torwächter der Kirche. Weniger glücklich argumentiert C. auch aus dem Nebeneinander von Schlüsselgewalt und Mission in der Strafrede gegen die Pharisäer Mt 23, 13 und 15. Ohne Zwang läßt sich daraus nicht folgern, daß sich die Schlüsselgewalt auch in Mt 16, 19 auf die apostolische Mission des Petrus beziehe. Dagegen wird C. darin recht haben, daß „Binden" und „Lösen" die nicht streng trennbare Lehr- und Disziplinargewalt ausdrücken (S. 230).

So entschieden sich C. dafür einsetzt, daß der Felsen, auf dem Jesus seine Kirche zu bauen verheißt, nicht den Glauben des Petrus, bedeutet, sondern „daß Jesus hier wirklich die Person Simons meint" (S. 232), so energisch stellt er in Abrede, daß sich auf exegetischem Wege aus der Mt-Stelle etwas über einen Nachfolger und eine Sukzession des Petrus ermitteln lasse. „Exegetisch ist zu sagen: es steht nun einmal von Nachfolgern des Petrus auch kein Wort da, sondern einerseits ist die Rede von Petrus, andrerseits von der Kirche. Von diesen beiden Wörtern bezieht sich das eine, die ekklesia, auf eine Gemeinschaft, die in der Zukunft gebaut werden soll, ohne daß eine zeitliche Begrenzung angegeben wäre. Das andere dagegen, Petrus, bezieht sich auf eine menschliche Person, deren irdische Wirksamkeit durch ihren Tod notwendigerweise begrenzt wird" (S. 233). So sei auch das Weiden der Lämmer durch Petrus durch sein Martyrium begrenzt (S. 234). Nachdem in Mt 16 die Frage der Dauer der Kirche „überhaupt nicht berücksichtigt, sondern offen gelassen" sei (S. 233), dürfe man daraus nicht schließen, Jesus spreche auch von der Zeit nach Petri Tod. Jesus habe sich „im Augenblick, wo er eben gerade dem Petrus eine Verheißung gab, darauf beschränken" können, „von dem anfänglichen, unmittelbar auf seine Auferstehung folgenden Bauen zu sprechen; das muß nicht heißen, daß er der Meinung gewesen wäre, der Bau würde zu Lebzeiten des Petrus zu Ende geführt" (S. 234). Selbst wenn in v. 18 an einen viele Generationen umfassenden Zeitraum gedacht sein könnte, sei auch nicht einschlußweise von einem Nachfolger des Petrus die Rede. Denn „nur das Werk des Bauens gehört... einer nicht begrenzten Zukunft an, nicht aber die Fundamentlegung des Felsens, auf den gebaut wird" (S. 234).

Ist wirklich in Mt 16, 18 nur von der Fundamentlegung die Rede, und nicht auch ebenso deutlich vom künftigen Fundamentsein des Petrus? Hat hier C. nicht einen wesentlichen Zug der Bildrede übersehen? Wir lesen vom Fundament = Petrus, und vom Bau = Kirche. Beide Begriffspaare, Fundament-

Bau, wie Petrus-Kirche, auf der Bildhälfte wie auf der Sachhälfte, stehen in gester Beziehung zu einander. Nur deshalb, weil der Bau, der auf einem Felsenundament aufgeführt wird, bestimmte Eignungen hat, welche Jesus in seiner Kirche verwirklicht sehen will, hat er diese Bildrede verwendet. Und als Bildrede muß sie gedeutet werden. Von einer Bildrede darf man nicht erwarten, daß e sachliche Formulierungen enthalte, etwa Zeitbestimmungen als solche, der die ausdrückliche Erwähnung von Nachfolgern, wenn an solche zu denken ar (vgl. S. 235). Für die Deutung der Bildrede, soweit die Funktion des Fundaments zum Bau in Frage kommt, bietet sich ungezwungen Mt 7, 24—27 dar. Auch dort ein Bau, auf einem Felsenfundament aufgeführt, bzw. ohne ein solches, auf bloßem Sand; der Sturm fegt um den Bau, und der auf Felsen gegründete hält stand, der andere nicht. Nichts liegt näher, als das Bild auch in Mt 16 so zu verstehen. Weil die Kirche auf Petrus gegründet wird, eignet ihr die Festigkeit, die einem auf Felsen gesetzten Bau zukommt. Niemand wird auf die Idee verfallen, das treffe nur für den Anfang des Bestandes des Baus der Kirche zu. Der Felsen ist vielmehr das natürliche Bild für die Ursache dauernder Festigkeit; er muß Fundament sein, solange das Haus nach der Absicht des Erbauers bestehen soll. So muß auch die Funktion, die Petrus von Jesus her auf dessen Kirche auszuüben hat, solange andauern, als die Kirche besteht. Diese Zeitdauer ist in weiten Umrissen deutlich ausgesprochen: die Pforten der gottfeindlichen Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Diese Mächte werden solange gegen die Kirche Sturm laufen, solange die Kirche die Heilsanstalt Gottes bleibt und solange diese Mächte gottfeindlich sind, d. h. doch wohl für die ganze Dauer der Menschheit auf Erden. Ferner ist jedem Hörer der Bildrede von Anfang an klar gewesen, daß Jesus der Kirche den Petrus nicht deshalb zum Fundament geben wollte, weil er ihn auszuzeichnen gedachte; noch auch besaß Petrus in sich jene Fähigkeiten, die ihm natürlicherweise zu einer solchen Funktion befähigten, wie sie ein Felsenfundament auf das darüber gebaute Haus ausübt. Jesus allein ist ein solches Fundament. Wenn er dennoch den Petrus seiner Kirche zum Fundament gab, wollte er der sichtbaren Kirche ein sichtbares Oberhaupt geben, das ihn für die Periode, da Er nicht mehr persönlich und sichtbar bei ihr weilte, vertreten sollte. Der Grund hiefür kann nur in der Natur der aus Menschen bestehenden Kirche gesehen werden. Wenn sie nach Jesu Willen von **Anfang** an ein sichtbares Fundament und Haupt haben sollte, und dieses sich zur Kirche verhalten mußte wie ein Felsenfundament zu dem darüber errichteten **Bau**, dann mußte notwendigerweise jemand da sein, der dem Willen und der **Absicht** Jesu gemäß auch nach des Petrus Tod der sichtbaren Kirche als **sichtbares** Fundament diente, d. h. Jesus erstellte in Petrus einen Amtsträger, dessen Funktionen von gleichfalls sichtbaren Nachfolgern für alle Zeiten gesichert **waren**. Diese Gedanken liegen unverkennbar in dem von Jesus gebrauchten **Bild** und ergeben sich aus einer einfachen Deutung seiner Elemente, ja, sie gehörten recht eigentlich zum Wesen der Bildrede von Mt 16, 18. Darum ist es nicht abwegig, in der Stelle das Schriftargument zu sehen für die Nachfolge des Petrus im obersten Primat der Kirchenleitung.

Ganz das Gleiche **ergibt** sich übrigens auch aus der Übertragung der obersten Hirtengewalt an Simon. Kein Orientale kann sich eine Herde vorstellen, die nur in der Zeit ihrer ersten Gründung von einem sichtbaren Hirten geleitet wird, eines solchen aber nachher nicht mehr bedarf. Das gilt auch von der Bildrede in Jo 21, 15ff; vgl. P. **Gaechter**, „Das dreifache ‚Weide meine Lämmer' " ZkTh 69 (1947) 328—344. Somit führt die Exegese, d. h. die nach den Regeln menschlicher Ausdrucksweise vorgenommene Analyse von Mt 16 und Jo 21 gleicherweise zur Idee der Amtsnachfolge des Petrus in einer dauernd verlaufenden Sukzession auf Grund des Stiftungswillens Jesu. C. verschiebt das Blickfeld, in welches Jesus die beiden Worte gestellt hat, nicht unwesentlich, indem er nur von der Fundamentlegung spricht. Diese war in einem Augenblick voll-

zogen, und beruhte als solche nicht auf Petrus als Fundament, sondern auf **Jesus selbst als** dem eigentlichen göttlichen Fundament, welchem die Kraft zu solcher Gründung und Fundamentlegung gegeben war.

Bei der dogmatisch-theologischen Behandlung der Frage, wie weit Mt 16, 17ff auf die spätere Kirche anzuwenden sei, betont C., daß Petrus und die Zwölf Fundament in einem ganz einzigartigen, exklusiven Sinne seien (vgl. Apk 20, 14, und C. fügt hinzu Eph 2, 20 und Röm 15, 20). C. nennt diese nicht mitteilbare Stellung Apostolat. Speziell von Petrus schreibt er, es sei ihm in Mt 16, 17ff „zweierlei verheißen: 1. er ist der Fels für die kommende Kirche, die gebaut wird; 2. er hat (in ihr) die Leitung inne". Dem entspreche dann „daß Petrus im Urchristentum eine doppelte Rolle spielt: die einmalige des Apostels und die in der Kirche sich fortsetzende des Leiters der Kirche" (241). C. legt hier den Finger auf ein Problem, dem sich die katholische Theologie mehr als bisher üblich widmen sollte; Petrus und die Zwölf hatten tatsächlich eine Stellung und Funktion in der Kirche, die nur am Anfang ausgeübt und darum nicht an Nachfolger weitergegeben werden konnte. Ich habe sie in etwa zu beschreiben versucht in meiner Studie „Die Wahl des Matthias": ZkTh 71 (1949) 318—333. Nur möchte ich sie nicht dem Apostolat gleichsetzen. Die Zwölf waren auch Apostel, sogar die Apostel par excellence unter den übrigen ebenfalls apostolisch tätigen Männern der Urkirche, und wurden darum bald einfachhin „die Apostel" genannt (Apg. Lk. Apk); aber dieses Apostolat wird wohl vom Fundament-sein unterschieden werden müssen. Zu einer Untersuchung des Apostelbegriffes ist hier kein Platz; wichtig ist für das Verständnis der Gedankengänge C.s, was man unter „apostolischer Sukzession" zu denken hat. Sie besagt keinesfalls, daß die Funktion des Zwölf-Männer-Kollegs als solchen, und die des Petrus, sofern sie durch seine Zugehörigkeit zu diesem Kolleg bestimmt ist, auf Nachfolger, sei es der Zwölf, sei es des Petrus, übergehe. Sie besagt auch nicht in erster Linie die Weitergabe des Apostolats im engeren Sinn des Wortes, als Amt und Werk der Ausbreitung des Glaubens nach außen. Als Inhalt der Sukzession betrachtete das christliche Altertum die wahre Lehre, als apostolisch betrachtete sie die Sukzession, insofern die Lehre zuverlässig, d. h. unfehlbar von den Aposteln her übermittelt wurde. Diese Übermittlung war nur denkbar in engster Verbindung mit der von den zwölf Aposteln überkommenen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt; man denke nur an den Befehl Jesu zu ständiger Belehrung der bereits Mitglieder der Kirche Gewordenen und an die Gewalt der Sündenvergebung. Damit fügt sich die „apostolische Sukzession" einerseits gut ein in die Gedankengruppe von Mt 16, 17ff mit der Idee der Nachfolge, andererseits läßt sie ungeschmälert, was den Zwölf als solchen exklusiv zustand.

C. steht dieser Auffassung nicht ferne, wenn er das Lehramt, das dem Petrus als Leiter der Kirche zukommt, als sich in der Kirche fortsetzend bezeichnet. Auch sieht er in Apg 14, 23; 20, 17ff „Ansätze zu einer sogenannten ‚apostolischen Sukzession'" zur Leitung der Gemeinden (S. 246f). Freilich fügt er hinzu, aus Jo 17, 20 ergebe sich, daß die Führerschaft von den Zwölfen unmittelbar an die ganze Kirche übergegangen sei. Sie sei es, welche fortab über das Bischofsamt zu verfügen habe, wie es ihr der Heilige Geist eingebe (Apg 20, 28). Nun ist aber im Hohepriesterlichen Gebet an der beregten Stelle vom Führeramt nicht die Rede, in Apg 20, 28 dagegen von der Obsorge der Angeredeten „für die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu episkopoi zur Leitung der Kirche Gottes bestellt hat". Das klingt doch ganz so, daß man schließen muß, diese Stellung über der Gemeinde sei nicht von der Gemeinde ausgegangen. C. verdient Zustimmung, wenn er bei der Verwirklichung dessen, was wir die Nachfolge der Apostel nennen, die Rolle betont, welche der Heilige Geist spielt. Sie wird aber zu beurteilen sein nach den Verheißungen des Heiligen Geistes.

Jesus den Zwölfen gemacht hat (Jo 14, 25f; 15, 26; 16, 13—15). Nur aus der Überzeugung heraus, daß der Heilige Geist nach dieser Richtung hin in Funktion ist, läßt sich überhaupt die katholische Idee von der apostolischen Sukzession verstehen.

C. greift dann auf den ersten Teil seines Buches zurück, wo er den Nachweis führen will, Petrus habe nach den ersten Jahren die Leitung der Kirche an Jakobus abgetreten, den der Herr selbst zum Oberhaupt (nach Petrus) bestimmt habe (S. 251ff). Das ist eigentlich kein Argument gegen eine dauernde Nachfolgerschaft in der obersten Leitung der Kirche. Wenn sich die Sache so verhielte, wie C. sie darstellt, hätte Jesus im Gegenteil unzweideutig dargetan, daß er gerade eine solche Oberleitung verwirklicht wissen wolle. Daß das nach seiner Himmelfahrt geschehe, war Aufgabe des in der Kirche wirkenden Heiligen Geistes.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu S. 255: „Aus der Tatsache, daß im Anfang ein Einzelner als ‚Fels' unter den ‚Säulen' der Kirche vorstand, ist nicht notwendig zu schließen, daß auch in aller späteren Zeit ein Einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse; denn die Gesamtkirche fällt nicht mehr wie in den ersten Tagen mit der Gemeinde zusammen". Dieser letztgenannte Unterschied zwischen einst und jetzt springt in die Augen, aber kann er in dem Sinn ausgewertet werden, wie es C. tut? Einmal hat Jesus nie einen Unterschied gemacht zwischen der ideellen Kirche und der im Anfang sich entwickelnden Einortkirche, in welcher jene sich zunächst verwirklichen sollte. Sodann wollte er durchaus die innere Einheit seiner Kirche; anders ist „meine" Kirche nicht zu verstehen, und Jo 17 gibt diesem Gedanken klassischen Ausdruck. Darum ist angesichts der menschlichen Natur der Glieder der Kirche die Notwendigkeit, daß ein Einzelner ihr Leiter sei, umsomehr gegeben, je weiter sich ihre Verwirklichung von der Einortkirche entfernte. Wichtiger als diese Erwägungen ist m. E., daß C. nirgends die für die ersten Christen typische Geisteshaltung in Anschlag bringt, insofern sie sich nicht nur durch die Lehre Jesu, sondern auch durch seine Maßnahmen gebunden fühlte. Die Jünger Jesu verhielten sich hierin ihm gegenüber nicht anders als die Schüler der Rabbinen, die sowohl aus deren Lehren, wie aus deren Tun zu lernen versuchten, indem beides für sie Norm des Lebens war. Wenn Jesus seiner zu bauenden Kirche in Petrus ein sichtbares Fundament gab, mußte diese Maßnahme bei der genannten Geisteshaltung der Jünger von selbst dazu führen, daß man als selbstverständlich annahm, es müsse immer ein solches sichtbares Fundament geben, auch nach dem Tod des Petrus; mit seiner Bestallung hatte Jesus seiner Kirche jene Form gegeben, die ihr wesentlich und darum dauernd eigen sein sollte. Also mußte dem Petrus ein zweiter, dritter Nachfolger im Vorsteheramt nachfolgen. Das schien der frühen Christenheit so selbstverständlich, daß man um das Jahr 90—100 einfach die Übergabe des Hirtenamtes an Petrus erzählte, wollte man dartun, daß der derzeitige Oberhirte in seinem Nachfolger zu suchen sei. Welch andern Zweck hätte sonst die Wiedererzählung in Jo 21 gehabt?

Die vorgebrachten Bemerkungen halten sich alle innerhalb des exegetischen Bereiches und führen nicht bis hin nach Rom. Diese Seite der Frage greift ins Gebiet der Geschichte und der Theologie. Die an C.s Buch gemachten Ausstellungen möchten im gleichen Geist verstanden sein, in dem C. uns sein Buch geschenkt hat, in offener Aussprache jene Punkte zu erörtern, die bis zum heutigen Tag unglückseligerweise jene tiefe Kluft offenhalten, welche die Christenheit trennt. Diese Auseinandersetzung mit C. hat entschieden ihre angenehmen Seiten, nicht nur, weil C. seine Gedanken in klarer Sprache und ruhig darlegt, sondern auch deshalb, weil er sich sichtbar bemüht, sich von den Fesseln herkömmlicher Meinungen frei zu machen, wo es ihm nach den Quellen geboten scheint. Damit hat er Stellungen bezogen, von denen aus weitere Besprechungen gegenseitiges Verstehen und größere Annäherung erhoffen lassen. Darin liegt gewiß das seltene Verdienst seines Petrusbuches.

DIE DUBLETTEN IM LUKASEVANGELIUM

Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens

Von Dr. Heinz Schürmann, Münster i. W.

Bei der Erforschung der synoptischen Quellen, besonders der Quellen des Lukasevangeliums, ist die Dublettenfrage nicht unwichtig. Der meist vertretenen Ansicht, Lukas vermeide bei seiner Evangelienkomposition bewußt Dubletten, werden die offensichtlichen Dubletten im Lukasevangelium entgegengehalten. Besonders heftig bestritt W. Bußmann jegliche „Dublettenfurcht" des 3. Evangelisten im Interesse seiner Urmarkushypothese: „Lk hat die meisten Dubletten von allen Syn., so weit ist er von Dublettenfurcht entfernt"[1]. J. Schniewind[2] gab Bußmann recht, und jüngst folgte ihm auch R. Morgenthaler, der mit Bußmanns Ergebnissen seine These von der luk[4] Vorliebe für Doppelworte, Doppelsätze und Doppelabschnitte unterbauen möchte.

Die Frage nach der lukanischen Dublettenvermeidung bedarf einer eigenen Untersuchung. Hier sollen einige Beobachtungen an den lukanischen „Dubletten"[5] mitgeteilt werden, die bei der Lösung jener Frage zu berücksichtigen wären. Darüber hinaus verdeutlichen diese Beobachtungen das lukanische Redaktionsverfahren.

A. Der Tatbestand

Ganz offensichtlich läßt Luk die Mk-V insofern seine Hauptvorlage[4] sein, als er sie im eigentlichen Korpus seines Evangeliums Lk 4, 31—22, 14 (= Mk

---

[1] W. Bußmann, Synoptische Studien I (Halle 1925) 57.

[2] J. Schniewind, Theol. Rundsch. (NF) 2 (1930) 137.

[3] R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis I (Zürich 1948) 13. 51.

[4] Die Evangelisten Matth, Mark, Luk, Joh und ihre redaktionelle Tätigkeit sind hier und im folgenden abgehoben von den Evangelien Mt, Mk, Lk, Jo. Außerdem beachte man folgende Kürzungen: R = Redaktion, S = Sondergut, Sv = Sondervers, T = Tradition, V = Vorlage; par = in Übereinstimmung mit, diff = in Unterschied zu.

[5] Man kann nicht für Luk unseren heutigen — übrigens auch nicht eindeutigen — literar- und formkritischen Dublettenbegriff voraussetzen. „Dublette" ist, was Luk als solche empfunden hat, was — außer wenn wir ihm eindeutig die Vermeidung einer Einheit als „Dublette" oder den Ersatz einer Variante durch eine andere nachweisen können — kaum genauer zu bestimmen ist. Wo daher im folgenden von Dubletten geredet wird, möge man sich die Anführungszeichen immer hinzudenken, die nur aus Gründen der Vereinfachung fortgelassen werden. So ist es verständlich, daß auch die Dublettenlisten der nt.lichen Forscher stark divergieren; man vergleiche nur etwa H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien (Leipzig 1863) 254; P. Wernle, Die synoptische Frage (Freiburg 1899) 4ff; G. H. Müller, Zur Synopse (Göttingen 1908) 22 A. 1; J. G. Hawkins, Horae Synopticae (Oxford 1909) 99—107; ders. in: W. Sanday, Studies in the Synoptic Problem (Oxford 1911) 35; T. Stephenson, The Classification of Doublets in the Synoptic Gospels, in: The Journ. of Theol. Stud. 20 (1918/19) 1—8; Th. Soiron, Die Logia Jesu (Münster 1916) 108—133 (dort auch Literaturangaben); A. M. Perry, Sources of Luke's Passion-Narrative (Chicago 1920) 18; W. Bußmann I 60ff (der im Dienste seiner Theorie, daß Luk keine „Dublettenfurcht" kenne, den Dublettenbegriff ganz unerlaubt ausweitet); V. Taylor, Behind the Third Gospel (Oxford 1926) 140ff; J. Schmid, Matthäus und Lukas (Freiburg 1930) 191 A. 1 (dort weitere Literaturangaben); J. Chapman, Matthew, Mark and Luke (London 1937) 149ff; R. Morgenthaler I 51—60.

[6] So mit den meisten Wernle 107; Hunkin, The Journ. of Theol. Stud. 28 (1927) 250ff; Schmid 202f; M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament (Paderborn [5]1950) 197. — G. H. Müller 22 und R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Tradition (Gießen [2]1930) 387 ordnen die luk Vorlagen gleichberechtigt nebeneinander. Dagegen lassen die Mk-Abschnitte

1, 21—14, 18a[7]) bei einigen Kürzungen[8], aber ohne jede Umstellung von Perikopen[9] zum tragenden Skelett macht. Er lagert dieser seiner Hauptvorlage den umfangreichen Nicht/Mk-Stoff vor (Lk 1, 5—2, 52; wahrscheinlich in der Hauptsache auch Lk 3, 1—4, 30[10], bei evtl. einigen Nachträgen aus Mk) und nach (Lk 24, 13—53; weitgehend auch Lk 22, 15—24, 11[11], mit verschiedenen

---

Einschaltungen in eine Nicht/Mk-V als der Hauptquelle sein die meisten Vertreter einer „synoptischen Grundschrift", ferner die Befürworter der Protolukas-Hypothese; vgl. z. B. B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung (Leipzig 1908) 250; B. H. Streeter, The Four Gospels (London 1926) 167f; Taylor, Third Gospel; vgl. neuestens auch wieder Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [2]1949) 56.

[7] Vgl. den eingehenden Nachweis bei Schmid 84—182. Den gegenteiligen Beweis, daß Luk hier und da in der Wiedergabe seiner Mk-Akoluthie Nicht/Mk-Stoff an Stelle von Mk-Stoff bringe, versuchten häufig die Vertreter einer „synoptischen Grundschrift" wie manchmal auch die der Protolukas-Hypothese; vgl. z. B. F. Dibelius in: Zeitschr. f. Ntl. Wissensch. 12 (1911) 342f; E. Schweizer in: Theol. Zeitschr. 6 (1950) 168ff. Vgl. jedoch auch A. 53.

[8] Außer kleineren, verschieden motivierten Streichungen von Einzelperikopen und der rätselhaften „großen Auslassung" von Mk 6, 45—8, 26 streicht Luk an Stelle der „kleinen Einschaltung" 6, 12—8, 3 den Komplex Mk 3, 7—35, an Stelle der „großen Einschaltung" Lk 9, 51—18, 14 die Komposition Mk 4, 35—34 und an Stelle der Nicht/Mk-Einfügung Lk 19, 39—44 die Einheit Mk 11, 11—25 (wobei Mk 11, 15—19 verkürzt als Lk 19, 45—48 später nachgetragen wird).

[9] Wahrscheinlich folgt Luk Lk 6, 12—16 der Nicht/Mk-V in Zusammenhang mit Lk 6, 12—8, 3. Wenn Lk 6, 17—19 dagegen Mk (3, 7—12)-R ist, dann ist diese mitausgelassene Perikope in den Nicht/Mk-Abschnitt nachgetragen, nicht aber eigentlich umgestellt. Lk 4, 41 wird eine gedächtnismäßige Assoziation von Mk 3, 11 b—12 oder einer ähnlichen, nach gleichem stereotypen Schema erzählenden Dämonenaustreibung (so auch Perry 16f; E. Schweizer 196 A. 21) die dem Luk notwendig scheinende Verdeutlichung von Mk 1, 34 zu der Lk 4, 41 vorliegenden Gestalt bewirkt haben. Infolgedessen konnte Mk 3, 11b—12 von Luk hinter Lk 6, 19 ausgelassen werden. Es liegt also auch hier keine eigentliche „Umstellung" vor. Auch Mk 3, 31—35 hat Luk nicht eigentlich umgestellt nach Lk 8, 19—21, da er diese Perikope — in Einheit mit Mk 3, 7—35 ausgelassen — später nachholt. Der gleiche Fall liegt Mk 14, 18b—21 und Mk 14, (27—28.) 29—31 vor, 2 Einheiten, die in Einheit mit Mk 14, 18b—31 ausgelassen und durch Lk 22, 15—38 ersetzt, in den Nicht/Mk-Abschnitt nachgeholt werden (was noch eingehender zu beweisen sein wird). Zu Lk 19, 45—48 vgl. A. 8. Die hier besprochenen Fälle werden fast immer fälschlich als „Umstellungen" gewertet.

[10] Eine eingehendere literar- und formkritische Untersuchung dieses Abschnittes wäre dringend erwünscht. Sie würde vermutlich ergeben, daß Luk hier in der Hauptsache einer zusammenhängenden Nicht/Mk-V folgt, die eine überlieferungsgeschichtliche Variante von Mk 1, 1—20 wäre. Wegen der vielen Mt/Lk-Gemeinsamkeiten diff Mk wird man Lk 3, 15—18; 4, 1—13. 14—15. 16—30 lieber nicht als luk Mk-Wiedergabe verstehen, wobei man für 3, 1—6. 19—20. 21—22 irgendwie gearteten Mk-Einfluß vermuten möchte. — Die meisten halten auch hier Mk für die Hauptvorlage, vgl. nur H. J. Cadbury, The Style and Literary Methode of Luke (Cambridge 1920) 76; K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (Göttingen [8]1949) 7; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas (Regensburg [2]1951) 73ff; M. Goguel in: The Hav. Theol. Rev. 26 (1933) 9ff. Eine Nicht/Mk-V als luk Hauptvorlage betonen hier J. Weiß (W. Bousset), Die drei älteren Evangelien (Göttingen 1917) 418f; F. Spitta in: Zeitschr. f. Ntl. Wissensch. V (1904) 303ff; B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums (Stuttgart und Berlin 1907) 1; F. Hauck, Das Evangelium des Lukas (Leipzig 1934) 3. Die Vertreter der „Synoptischen Grundschrift" und der Protolukas-Hypothese finden in diesem Abschnitt aber zu Unrecht ihr Hauptargument, weil Luk auch Mk als seine Haupt-V behandeln kann, wenn er ihr umfangreicheren Nicht/Mk-Stoff vor (und nach-) ordnet.

[11] Die meisten halten auch hier Mk für die Haupt-Vorlage, vgl. nur E. Klostermann, Das Lukasevangelium (Tübingen [2]1929) 205ff; Cadbury 76; K. L.

Nachträgen aus Mk[12]) und arbeitet ihr aus Nicht/Mk-Stoff die „kleine Einschaltung" Lk 6, 12[13]—8, 3 (luk S + Mt/Lk-T), die „große Einschaltung" Lk 9, 51—18, 14 (luk S + Mt/Lk-T) und die kleineren Einfügungen Lk 5, 1—11 (luk S), Lk 19, 1—27 (luk S + Mt/Lk-T?), 19, 39—44 (luk S, oder Mt/Lk-T), ferner den Nachtrag (aus Mk[14]) Lk 8, 19—21 ein. Dieses komplexe und schematische Kompositionsverfahren ließ naturgemäß leicht Dubletten[15] entstehen (1. in der luk R, 2. in der luk Wiedergabe der Mk-V, 3. des luk S und 4. der Mt/Lk-T):

1. In der lukanischen Redaktion begegnet einzig Lk 21, 18 diff Mk eine Dublette zu der etwas anders gefaßten Einheit[16] Lk 12, 7 par Mt, wo Luk offenbar aus dem Gedächtnis eine sprichwörtliche[17] Wendung einflicht, um einen flüssigeren Gedankengang zu schaffen.

Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlin 1919) 306ff; Hawkins, Studies 76ff; C. S. Patton, Sources of the Synoptic Gospels (New York 1915) 12f; Bultmann 387; Hauck 5. 259; Goguel 38; Schmid Lk 259ff; A. T. Robertson, Luke the Historian in the Light of Research (Edinburgh 1920) 69. Eine Nicht/Mk-V halten für die Hauptvorlage der luk Passionsgeschichte u. a. P. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte (Gotha 1891) 61ff; B. Weiß, Die Quellen der synopt. Überlieferung 294; G. H. Müller 19; Bußmann III 141; Streeter 202; ders. in: Theol. Stud. u. Krit. 102 (1930) 337; Taylor, Third Gospel 67ff; ders., The Formation of the Gospel Tradition (London 1933) 44—62. — Vgl. dazu die Ntl. Abhandlung XIX, 5 (Münster 1953): „Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18".

[12] Es ließe sich zeigen, daß Lk 22, 21—23 und Lk 22, 33—34 luk redigierte Einschübe aus Mk sind.

[13] S. oben A. 9

[14] In komplexen Mk-Auslassungen mit in Wegfall geratene Einzelperikopen aus Mk trägt Luk auch in anderen Fällen in einen, oder in Anschluß an einen Nicht/Mk-Abschnitt hinterher nach: so Lk 6, 17—19 (= Mk 3, 7—12); Lk 8, 19—21 (= Mk 3, 7—35); Lk 19, 45—48 (= 11, 15—19); Lk 22, 21—23 (= Mk 14, 18b—21; vgl. A. 12); Lk 22, 33—34 (= Mk 14, 27—31; vgl. A. 12); vielleicht irgendwie auch Lk 3, 1—6. 19—20. 21—22 (vgl. oben A. 10).

[15] Es sei hier angegeben, was wir (im Sinne des Luk; vgl. A. 5) nicht als „Dublette" verstehen möchten:

a) Luk wird nicht als Dublette empfunden haben Lk 11, 23 par Mk (9, 50 par Mk); Lk 14,5 par Mt (13, 15 luk S); Lk 18, 31—34 par Mk; 17, 25 luk Sv diff Mt; 9, 43—45 par Mk (9, 22 par Mk); Lk 21, 16 par Mk (Lk 12, 52f par Mt); Lk 21, 32 par Mk (Lk 9, 27 par Mk); Lk 21, 33 par Mk (Lk 16, 17 par Mk); Lk 23, 29 luk S (Lk 21, 23 par Mk).

b) Auch Wiederholungen (zum Teil schon in der vorluk T) stereotyper Formeln und verwandter Wendungen wird man nicht unter die Dubletten rechnen dürfen; vgl. Lk 2, 40 luk S (Lk 1, 80 luk S); 2, 51b luk S (Lk 2, 19 luk S); 4, 37 par Mk (Lk 4, 14, par Mk?); 5, 16 par Mk (Lk 4, 42 par Mk); 7, 48—49 luk S (Lk 5, 20—21 par Mk); 8, 25 par Mk (Lk 4, 36 par Mk); 8, 48 par Mk (Lk 7, 50b luk S); 9, 28b par Mk (Lk 6, 12b diff Mt); 11, 28b luk S (Lk 8, 21b); 11, 29 par Mt (Lk 11, 16 diff Mt; vgl. Mt 12, 18); 12, 43, par Mt (Lk 12, 37a luk S); 14, 3 luk S (Lk 6, 9 par Mk); 15, 2 luk S (Lk 5, 30 par Mk); 18, 18b par Mk (Lk 10, 25b luk S); 18, 22 par Mk (Lk 12, 33 diff Mt); 18, 34 diff Mk (Lk 9, 45 par Mk); 18, 42b par Mk (Lk 17, 19b luk S; Lk 8, 48a par Mk und Lk 7, 50a luk S); 21, 6 par Mk (Lk 19, 43. 44 luk S); Lk 21, 37 par Mk (Lk 19, 47 luk S); 22, 2 par Mk (Lk 20, 19—20 par Mk und 19, 47—48 par Mk); 24, 30 luk S (Lk 22, 19).

c) Lk 9, 19 par Mk greift erzählerisch auf die Notiz Lk 9, 7b—8 par Mk zurück; man wird so etwas nicht „Dublette" nennen können.

[16] Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Luk hier in bewußter Wiederholung von Lk 12, 7 mit Absicht eine Dublette setzt.

[17] Vgl. die Beispiele bei P. Billerbeck (H. L. Strack) Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (München 1922) 584.

2. In 2 Fällen[18] bringt Luk eine Einheit seiner **Markus-Vorlage**, obgleich er vielleicht eine Dublette zu einer von ihm vorher schon gebrachten Einheit der Mt/Lk-T darstellt:

a) Lk 20, 46 par Mk wollte Luk wohl nicht um der viel kürzeren Einheit Lk 11, 43 par Mt[19] willen beseitigen.

b) Lk 21, 12—15 par Mk könnte Luk seine Mk-V vielleicht gerade darum so stark umformen, weil er eine Dublette zu Lk 12, 11—12 par Mt[19] vermeiden wollte[20]. Das ist jedoch hier nicht gerade das Wahrscheinlichere, weil neben dem großen Kapitelabstand auch andere Beobachtungen dafür sprechen[21], daß Lk 12, 2—12 dem Luk inzwischen gedächtnismäßig entfallen war.

3. Vielleicht bringt Luk 2mal bei der Wiedergabe von **lukanischem Sonder-gut**[22] eine Dublette zu einer schon vorher gebrachten Einheit:

a) Lk 18, 14b luk S erscheint ein wohl verbreitetes[23] Logion als Dublette zu Lk 14, 11 luk S, welches sich immer leicht sentenzenartig (vgl. auch noch Mt 23, 12 matth S und Mt 18, 4 diff Mk) einer Überlieferungseinheit begründend anhängen konnte[24].

b) Es ist eine Frage, ob Luk Lk 19, 10 luk S überhaupt als Dublette zu Lk 5, 32 par Mk empfunden hat, wenn er auch dieses sentenzartige Logion nach größerem Kapitelabstand durchgehen läßt.

4. In allen anderen Fällen entstehen bei der Wiedergabe der **Matthäus-Lukas-Tradition**[25] Dubletten zu einer von Luk schon vorher wiedergegebenen Einheit der Mk-V[26]; vgl.:

a) Lk 10, 1. 4. 5. 7. 10. 11. 17 par Mt und Lk 9, 1—5. 10 par Mk[27];

b) Lk 10, 16 par Mt und Lk 9, 48a par Mk;

c) Lk 11, 33 par Mt und Lk 8, 16 par Mk[28];

---

[18] Lk 21, 21 hat Luk wohl diff Mk 13, 15f so verwischt, um den Dublettencharakter zu Lk 17, 31 luk Sv diff Mt (aber wohl schon vorluk; vgl. Schmid, Matthäus und Lukas 335 A. 2) zu beseitigen; man wird nach dieser luk R hier keine Dublette mehr finden dürfen.

[19] Mt 23, 5b—7a ist eine Mischung von Mk (12, 38b—39)-V und Mt/Lk (vgl. Lk 11, 43)-T. — Auch Mt 10, 17—20 ist Mk (13, 9—11)-V und Mt/Lk-T (vgl. Lk 12, 11—12) ineinandergearbeitet. Vgl. zu diesem matth Verfahren auch noch etwa Mt 9, 35—10, 16; 12, 22—45; 13, 31f; 17, 20; 18, 6—7; 22, 2—10; 23, 1—36 (vgl. dazu Schmid, Mt u. Lk 344 A. 2).

[20] Vgl. dazu das in A. 18 zu Lk 21, 21 Gesagte.

[21] S. unten unter 3 3; Wernle 111 beweist nicht, daß Lk 21, 14f freie luk Wiederholung ist.

[22] (Unterschiedliche) Listen von luk S der nt.lichen Forscher finden sich bei Bußmann II 89ff zusammengestellt.

[23] Vgl. die jüdischen Parallelen bei Billerbeck I 249f. 774. 912.

[24] Nach Wernle 111 von Luk selbst wiederholt, — eine unwahrscheinliche Annahme.

[25] Wir vermeiden es, die Mt/Lk-T als eine feste literarische Größe zu nehmen und sie im Sinne der Zweiquellentheorie „Q" zu nennen. Die Rekonstruktionsversuche für „Q" von H. J. Holtzmann, Weizsäcker, Wendt, Ewald, Wernle, Hawkins, G. H. Müller, Haupt, Harnack, Wellhausen, Jülicher, v. Soden sind übersichtlich zusammengestellt bei Bußmann II, 11ff. 110ff; vgl. ferner auch E. Klostermann in: Relig. in Gesch. u. Gegenw. II (Tübingen ²1931) 426; Patton 110f. 116f. 222; Easton, Gospels according to St. Luke (New York 1926) XXIIIff; E. Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums I (Stuttgart und Berlin 1921) 225ff; Streeter, The Four Gospels 291; J. Weiß (W. Bousset) 392ff; Larfeld 92ff; Goguel 8; Hauck, Lk 4f.

[26] Daß Luk im Falle von Dublettensetzung Mk meist an erster Stelle bringt, beobachtete schon Larfeld 101.

[27] Es muß als sehr fraglich gelten, ob Luk die Worte an die 70 (72) überhaupt als Dublette zu denen an die 12 verstanden wissen will.

[28] Luk ist 8, 16. 17 bei seiner Mk-Wiedergabe von der ihm wohl mehr geläufigen Fassung der Sprüche Lk 11, 33 und Lk 22, 2 par Mt abhängig. Vgl. auch den

d) Lk 12, 2 par Mt[29] und Lk 8, 17 par Mk;
e) Lk 12, 9 par Mt[29] und Lk 9, 26 par Mk;
f) Lk 14, 27 par Mt und Lk 9, 23 par Mk;
g) Lk 14, 35b diff Mt[30] und Lk 8, 8b par Mk;
h) Lk 17, 33 par Mt und Lk 9, 24 par Mk;
i) Lk 19, 26 par Mt und Lk 8, 18 par Mk;
k) Lk 22, 24—26 par Mt[31] und Lk 9, 46. 48b par Mk.

Mit einiger Berechtigung lassen sich in Lk also 15 Fälle von „Dubletten" zählen; dabei bleibt Vorsicht geboten, weil wir nicht genau wissen, was Luk als „Dublette" empfunden hat. Von diesen 15 Dubletten ist 1 bei der luk R sind 2 bei der Wiedergabe der Mk-V, 2 bei der Einarbeitung von luk S und 10 bei der Einfügung der Mt/Lk-T zustandegekommen.

B. Ausdeutung

Der aufgewiesene Tatbestand läßt erkennen, auf welche Weise Dubletten in das Lukasevangelium gekommen sind:

1. Wenn sich in einem späteren Erzählungszusammenhang eine Dublette zu einer schon früher gebrachten Einheit findet, dürfte mit Ausnahme von Lk 21. 18 in den übrigen 14 Fällen die Dublette als Bestandteil einer umfassenderen Erzählungseinheit und mit dieser fest verkoppelt von Luk seinem Evangelium eingefügt sein. So hat deutlich Lk 20, 46 und 21, 12—15 im Mk-Zusammenhang. Lk 18, 14 schon im Zusammenhang mit luk S gestanden. Lk 10, 1. 4. 5. 7. 10. 11. 17; 10, 16; 11, 33[32]; 12, 2; 12, 9; 14, 27; 14, 35b[33]; 19, 26 ist, wie der Mt-Vergleich zeigt, schon vorluk in Zusammenhang mit Einheiten der Mt/Lk-Überlieferung tradiert worden. In Zusammenhang mit luk S und Mt/Lk-T[34]

Einfluß von Lk 22, 19a auf Lk 6, 4b diff Mk, 24, 30. 43 luk S und Apg 27, 35 W. ferner den von Lk 22, 20a auf Lk 22, 42a diff Mk. (vgl. dazu: Lk 22, 42a das älteste Zeugnis für Lk 22, 20[a].: Münchener Theol. Zeitschr. 3 (1952) 185—188). Es müßte überhaupt mehr mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich in der luk Mk-R auf Grund von gedächtnismäßigen Assoziationen alte T zu Wort meldet; vgl. dazu auch Schmid, Mt und Lk 173f; Streeter, The Four Gospels 215f; Perry, Journ. of Bibl. Lit. 48 (1929) 206ff. Daß Luk auch Lk 6, 43f Mt 7, 16b—18 mit Mt 12, 33 kombiniere (G. H. Müller 11), läßt sich nicht halten (vgl. dagegen Schmid, Mt u. Lk 247ff).

[29] Daß Luk Lk 12, 2 und Lk 12, 9 nicht vermeidet, stimmt auch mit der unter B 3 gewonnenen Erkenntnis überein, daß Luk die Wiedergabe von Lk 12, 2—12 par Mt mit wenig Aufmerksamkeit getätigt und die Tatsache dieser Wiedergabe schnell vergessen zu haben scheint.

[30] Luk beseitigt Lk 14, 35b luk S nach größerem Kapitelabstand nicht mit Rücksicht auf Lk 8, 8b par Mk, obwohl er in kurzem Abstand Mk 4, 23 ausgelassen hatte. Es muß aber auch zweifelhaft bleiben, ob man die bekräftigende Wendung (vgl. außer Mt 13, 9 par Mk 4, 9 auch noch Mk 11, 15 und Mt 13, 43 matth S) überhaupt als Dublette ansprechen darf.

[31] Mk 10, 41—44 ist von Luk nach kleinerem Kapitelabstand vielleicht auch u. a. mit Rücksicht auf Lk 9, 46. 48b par Mk bei der Streichung von Mk 10. 35—40 mitgestrichen, während er später Lk 22, 25—26 wohl nach der Mt/Lk-T (vgl. Mt 23, 11) bringt.

[32] Es bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, wenn gezeigt werden sollte, daß auch diese Einheit schon vorluk im heutigen Zusammenhang mit Mt/Lk-T gestanden hat.

[33] Bei Mt fügte sich der Halbvers nicht in den neuen Zusammenhang, so daß man hier Mt/Lk-T annehmen möchte; vgl. auch Schmid, Mt u. Lk 219 A. 1.

[34] Hier wird die Frage berührt, ob und wieweit das luk S schon vorluk mit der Mt/Lk-T verbunden gewesen ist. Für eine vorluk Kombination sprachen sich u. a. aus C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (Tübingen [3]1902) 205ff; A. Titius, Das Verhältnis der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus (Göttingen 1897) 6f; Feine 124ff; Perry 9; Streeter, The Four Gospels 186ff; Taylor, Third Gospel; Patton 193ff wie überhaupt

cand auch schon vorluk Lk 22, 24—26[35] und Lk 17, 33[36]. Luk schafft also von sich aus bewußt keine Dubletten, sondern läßt es höchstens zu, wenn bei seinem schematischen Kompositionsverfahren solche in wenigen Fällen entstehen. Luk hat in diesen Fällen nicht ein einzelnes Traditionsstück als Dublette zu einer schon vorher gebrachten Einheit von sich aus bewußt eingeführt, vielmehr hat er das Zustandekommen einer Dublette nicht durch bewußte Streichung verhindert, vielleicht, wie man schon hier vermuten könnte, auch darum, weil Luk der Dublettencharakter dieser „eingemauerten" kleinen Traditionsstücke im Zusammenhang gar nicht weiter aufgefallen ist. Die einzige Ausnahme Lk 21, 18 bestätigt die gewonnene Regel auf ihre Weise, weil man annehmen darf, daß der Dublettencharakter dieser Einheit Luk gar nicht bewußt geworden ist[37].

2. Wenn Luk vielleicht Lk 18, 14b eine Dublette zu einer Sondertradition und Lk 20, 46; 21, 12—15; 21, 18 eine solche zu einer Einheit der Mt/Lk-T bringt, erlaubt in allen Fällen der größere Kapitelabstand die Annahme, daß Luk die entstehende Dublette darum nicht vermieden hat, weil ihm inzwischen die schon gebrachte parallele Einheit gedächtnismäßig nach so großem Zwischenraum entfallen war[38]. Das Gleiche gilt (außer für die beiden „Dubletten" Lk 10, 1. 4. 5. 7. 10. 11. 17 und 10, 16, die Luk aber auch kaum als solche gewertet wissen will[39]), wenn Lk 19, 10 luk S und 8mal in der Mt/Lk-T[40] in allen Fällen nach größerem Kapitelabstand Dubletten zu einer schon gebrachten Mk-Einheit entstehen[41].

3. Daß die luk Dubletten ihr Zustandekommen tatsächlich der „Vergeßlichkeit" des Luk verdanken, lehrt folgende Beobachtung: Mit Ausnahme von 4 Fällen (Lk 5, 32; 8, 8b; 11, 43; 14, 11) bringt Luk sonst Dubletten immer nur zu Einheiten, die jeweilig eng in einer früher gebrachten Perikope zusammenstehen, so daß man annehmen möchte, daß Luk speziell[42] sich der Perikopen Lk 8, 16—18 (vgl. Lk 8, 16; 8, 17; 8, 18); 9, 23—27 (vgl. Lk 9, 23; 9, 24; 9, 26); 9, 46—48 (vgl. Lk 9, 46. 48b; 9, 48a)[43] par Mk und 12, 2—12 (vgl. Lk 12, 7; 12, 11—12) par Mt[44] nicht mehr recht erinnert hat. Besieht man sich aber die ver-

---

die Anhänger der Protolukas-Hypothese. — E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II (Tübingen 1941); F. C. Burkitt, The Gospel History and its Transmission (Edinburgh [5]1925) 130ff; (fragend auch) Klostermann in: Relig. in Gesch. u. Gegenw. II 431 halten luk S für eine Erweiterung von „Q".

[35] Der Nachweis muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

[36] Vgl. dazu die Untersuchung von Schmid, Mt u. Lk 335 A. 2; 278. 334ff.

[37] Vgl. den großen Kapitelabstand, den Sprichwortcharakter des Satzes und das in A. 13 Gesagte.

[38] Dagegen könnte der andere Erklärungsgrund angeführt werden, Luk habe den Großteil der angeführten 15 Dubletten stehen gelassen, weil es sich meist (außer 10, 1. 4. 5. 7. 11. 17; 21, 12—15; 22, 24—26) um sehr kleine Einheiten handelte und eine Streichung hier nicht seiner Kürzungstendenz zu Hilfe gekommen wäre. Aber die Kürzungstendenz allein erklärt die luk Dublettenstreichungen nicht, denn Luk beseitigt als Dubletten auch relativ kleine Sprüche, vgl. so vielleicht Mk 3, 11b—12; 4, 23. 24b; 9, 48; 9, 49—50a; 10, 12. 31; 11, 25; 13, 15f.

[39] Vgl. A. 7.

[40] Vgl. oben unter A. 4a.

[41] Dabei fällt die Häufigkeit, in der Luk auf eine schon gebrachte Einheit der Mk-V „vergißt", besonders auf; vgl. auch A. 26.

[42] Ein „Vergessen" von Lk 9, 1—5. 10 kann man nicht gut annehmen, weil die Parallele, die Luk wahrscheinlich nicht als Dublette verstanden haben will (vgl. A. 27), schon im nächsten Kapitel folgt.

[43] Hier ist ein „Vergessen" nicht ganz sicher, weil die Dublette zu Lk 9, 48a schon Lk 10, 16 folgt und Mk 10, 41—45 ebenfalls mit Rücksicht auf Lk 9, 46. 48b mitgestrichen sein könnte (vgl. A. 31).

[44] Wenn Luk bei der Wiedergabe von Lk 12, 2—12 par Mt auch Lk 12, 2 und Lk 12, 9 trotz der schon gebrachten Einheiten Lk 8, 17 und 9, 26 par Mk nicht

bleibenden 4 Einheiten, so handelt es sich Lk 5, 32; 8, 8b; 14, 11 um kurze sentenzenartige, bzw. bekräftigende Wendungen, deren früherer Gebrauch leicht vergessen werden konnte (wenn Luk sie überhaupt als Dubletten empfunden hat). Lk 11, 43 aber ist Lk 20, 46 gegenüber um so vieles kürzer, daß Luk die spätere ausführlichere Einheit wohl nicht um der verkürzten früheren willen auslassen wollte (wenn er sich nach 9 Kapiteln überhaupt noch an sie erinnerte).

4. Luk bringt nur 18, 14b eine evtl. Dublette zu einer Sondertradition und nur Lk 20, 46; 21, 12—15; 21, 18 eine solche zu einer Einheit der Mt/Lk-T; von diesen 4 Dubletten stehen 2 (Lk 21, 12—15; 21, 18) als Parallelen zu Einheiten der Perikope Lk 12, 2—12, von der schon soeben vermutet werden mußte, Luk habe sie wohl inzwischen vergessen[45]. Dagegen bringt Luk Lk 19, 10 luk S und vielleicht 10mal in der Mt/Lk-T (s. o.) eine Dublette zu einer schon früher gebrachten Mk-Einheit. Diese auffallende[46] Häufigkeit (11 gegen 4 Fälle) ruft nach einer Erklärung. Es sei folgende Ausdeutung erlaubt: Die Mt/Lk-T[47] war Luk sehr geläufig, die Mk-V dagegen fremder, obgleich er dieser für den strukturellen Aufbau seines Evangeliums[48] offensichtlich den Vorzug gab[49]. Denn wenn er bei seiner Mk-Wiedergabe auf eine Einheit stieß, von der er schon eine Variante nach der ihm gut bekannten Mt/Lk-T gebracht hatte, dann erinnerte er sich meist an diese und ließ die spätere Parallele fort[50]; wenn er jedoch bei der Wiedergabe seiner Mt/Lk-T[51] an eine Einheit kam, zu der er schon vorher bei der Wiedergabe der Mk-V eine Variante gebracht hatte, erinnerte er sich an diese ihm nicht so geläufige V in den auffallend vielen Fällen nicht mehr. Das stimmt auch mit der oben wiedergegebenen Beobachtung (unter B 3) überein, nach der Luk sich der Mk-Traditionen Lk 8, 16—18; 9, 23—27; 9, 46—48 wohl nicht mehr erinnerte. In weiterer Übereinstimmung damit mag man auch darauf hinweisen, daß Luk seiner Nicht/Mk-T (wohl unbewußt) Einfluß auf seine Mk-Wiedergabe gewähren kann[52], weiter auch darauf, daß er am Anfang und gegen Ende seines Evangeliums häufiger eine Mk-Einheit durch

---

ausläßt, dann wohl, weil ihm Lk 8, 16—18 und Lk 9, 46—48 inzwischen entschwunden war. Aber es kann auch hier (vgl. A. 29) ein Zeichen vorliegen, daß die Niederschrift von Lk 12, 2—12 nicht mit voller Aufmerksamkeit erfolgt war. Wenn Luk zu Lk 12, 10 keine Dublette par Mk 3, 28f bringt, liegt das an der komplexen Auslassung von Mk 3, 7—35 (vgl. S. 10f); diff Mk 3, 28f ist also nicht bewußt eine Dublette in Vorausschau auf Lk 12, 10 vermieden.

[45] S. oben unter B 3.

[46] Dieser Tatbestand fällt um so mehr auf, als bei Matth das Verhältnis umgekehrt ist (vgl. auch Larfeld 101); Matth bringt meistens eine Mk-Einheit als spätere Dublette zu einer früher gebrachten Einheit der Mt/Lk-T (Ausnahmen: Mt 23, 11 par Lk nach Mt 20, 26 par Mk; Mt 25, 29 par Lk nach Mt 13, 12 par Mk).

[47] A. 29 und A. 44 wurde gezeigt, daß Lk 12, 2—12 eine Ausnahme bilden muß, was sich erneut hier bestätigt, wenn 2 von den 4 Dubletten, die nicht zu einer Mk-Einheit parallel stehen, auf diese Perikope fallen.

[48] Darf man vermuten, Luk habe Mk darum bevorzugt, weil die ihm geläufigere Mt/Lk-T und das luk S noch keine Evangelienstruktur hatten? Das wäre eine gewagte Annahme, weil Mk ihm auch aus anderen Gründen für seine Zwecke geeigneter erschienen sein kann.

[49] S. oben unter A.

[50] Folgende Auslassungen von Einzelperikopen in der luk Mk-Wiedergabe dürften sich immer noch am leichtesten als Dublettenvermeidungen erklären: Mk 4, 23; 4, 24b; 6, 1—6; 6, 17—29; 9, 9b—13; 10, 31; 12, 28—31. 32—34a; 13, 15—16; 13, 21—23; 13, 33—36; 14, 3—9. Schwerer ist zu entscheiden, ob bei den komplexen Auslassungen Mk 6, 45—8, 26; 3, 7—35; 9, 41—10, 12; 4, 26—34; 11, 11—25; 1, 1—20 im einzelnen auch Dublettenscheu mitgesprochen hat.

[51] Das Gleiche gilt vielleicht für Lk 19, 10, wo Luk eine Sondertradition durchgehen läßt trotz Lk 5, 32.

[52] Vgl. A. 28.

eine Nicht/Mk-Einheit an Ort und Stelle ersetzt[53]. Die Mt/Lk-T (vielleicht auch au Luk S) ist also die Überlieferung, in der Luk lebt und recht daheim ist; sie bringt er mit, um sie dem ihm zugekommenen Mk.-Evangelium einzuarbeiten und dieses durch jene Tradition zu ergänzen.

Wir dürfen zusammenfassen: Es ist dem schematischen Kompositionsverfahren und dabei der „Vergeßlichkeit" des Lukas zuzuschreiben, wenn in seinem Evangelium noch etwa 15 Dubletten begegnen; mit Bewußtsein hat er wahrscheinlich keine einzige dieser Dubletten eingefügt. Dieses Ergebnis verdient Beachtung, wenn die weitere Frage untersucht werden soll, ob es eine bewußte Art Dublettenvermeidung gibt. Die Beantwortung dieser Frage aber verlangt eine eigene Untersuchung.

[53] Mehr oder weniger wahrscheinlich ist Mk 1, 12—13; 3, 13—19; 14, 22—24. 25 durch eine Nicht/Mk-T an Ort und Stelle ausgewechselt. Zu Mk 1, 1—11. 14—15 vgl. A. 11; zu Mk 14, 26—16, 8 vgl. oben unter A.

REZENSIONEN

Bernhard Bonkamp, Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext übersetzt. Mit einem Vorwort von A. Allgeier. 8° (642 S.) Freiburg i. Br. (1949), Visarius. Auslieferung: Felix Post, Gels.-Buer.

Die Psalmen sind ein Buch voll der Probleme, und es wird noch viel Arbeit brauchen, bis das eine gelöst ist, das B. aufgegriffen hat, der zeitliche Ansatz und die Zueignung des Pss an bestimmte Verfasser. B.s Werk will kein Kommentar sein, sondern nach der Übersetzung der einzelnen Pss, die sich im allgemeinen gut und flüssig liest, wird Wort- und Sacherklärung meist nur herangezogen soweit sie dem Zweck des Verf. dient, die „Texte" einer bestimmten Zeit und bestimmten Verfassern zuzuweisen. In der Einführung legt B. auf 40 Seiten in großen Zügen seine Ansicht vor, das vorausgenommene Ergebnis seiner kritischen Untersuchung. Insbesondere glaubt B., verschiedene Pss nach ihrer Entstehung in gewisse vorkanonische Sammlungen zusammenfassen zu können, die aber bei der Zusammenstellung unserer jetzigen Pss-Bücher wieder auseinander gerissen wurden. B. verlegt die Entstehung der Pss so gut wie ohne Ausnahme in die Zeit unmittelbar vor und in die erste Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft. Den in den Überschriften genannten Verfassern bleibt überhaupt kein Ps erhalten, auch dem David nicht einmal Ps 17/18 oder 50/51, deren Herkunft von David doch wohl über jeden Zweifel erhaben ist. Dem gegenüber tauchen Verf. von Pss auf, von denen bisher nie die Rede war, z. B. ein Heerführer des Sedekias für Ps 43/44, 59/60, 73/74, 88/89, der Hohepriester Helkias zur Zeit des Königs Josias, sogar der Hoheprister Urias zur Zeit des Königs Achaz, der im 4 Kn 16 keine gute Note erhält und den B. für den einzigen Urheber des Deuteronomiums ansieht (113. 343), für Ps 71/72, das Thronbesteigungslied für seinen Schützling Ezechias, und König Jojaqim für Ps 143/144a, dessen Ehre B. — allerdings vergeblich — zu retten versucht (611f). Ps 44/45 ist wegen der Erwähnung von Tyrus das Hochzeitlied für Achab mit der Prinzessin Jezabel von Tyrus, „eine andere Möglichkeit kann hier ...gar nicht in Betracht kommen". Daß der Hl. Geist sich bemüht haben sollte, für diese Hochzeit als *auctor principalis* ein Brautlied zu inspirieren, klingt zum mindesten sehr unwahrscheinlich! Aber studieren wir an Beispielen B.s Methode genauer. Ps 44/45, 7 wird nach dem Vorgang Wellhausens (der irrtümlich Johann statt Julius genannt wird) an Stelle von *'elohim* ohne weitere Begründung älteres ‚Jahwe' als Verschreibung von *jihjc(h)* vorausgesetzt und damit das unbequeme *'elohim* entfernt, ähnlich 50/51, 19.

Die Pss 49/50, 50/51, 51/52, die miteinander eine „klar hervortretende, in sich selbst festgeschlossene Einheit" bilden, gehen „auf denselben Verf. zurück, der die Gedanken unmittelbar nacheinander in derselben Aufeinanderfolge niedergeschrieben hat, wie sie uns jetzt noch vorliegen". „Im Ps 49/50 erscheint der göttliche Richter ...um allen ernstlich ins Gewissen zu reden..., im Ps 50/51 haben wir ein tief ergreifendes Bußlied vor uns, im Ps 51/52 denkt der Dichter an die Zahl der unbußfertigen Sünder ...der Text geht hier also (!) ebenfalls auf denselben Verf. zurück" (252). Die Ablehnung der Opfer verweise den Ps in die Zeit des Isaias (vgl. Is 1, 10—20), während Jer 17, 26 eine ganz andere Auffassung über Opfer vertrete. Doch übersieht B. hier, daß es Jer 7, 21f ganz anders heißt. „Der Verf. (des Ps 50/51) denkt über den Wert der Opfer genau so wie der Urheber des vorhergehenden Liedes ...er setzt schon in derselben Weise das Wirken der großen Propheten voraus". Nun lehnen aber gerade die „großen Propheten" nicht das Opfer als solches ab, sondern nur die bloß äußerliche Darbringung ohne die rechte Gesinnung, eine Mahnung, die in jeden Abschnitt der Geschichte Israels hineingehören kann und daher für den zeitlichen Ansatz unbrauchbar ist. Damit fällt auch, daß sich Ps 50/51 angeblich „auf das engste" mit Is 1, 10—20 berührt (246); der einzige gemeinsame Gedanke ist, daß der Sünder, bzw. die Sünde weißer werden sollen wie Schnee, ein Bild

ns sich einem, der je Schnee gesehen hat, von selber nahe legt. Ps 49/50 scheint ir Ansicht zu bekämpfen, als ob Gott der Opfer zu seinem Lebensunterhalt bedürfte, was den Ps eher in eine ältere Zeit verweist. Ps 50/51 hingegen faßt als Zweck des Opfers die Sühne für die Missetat ins Auge, während Gott an Stelle des Opfers ein zerknirschtes Herz vorzieht, was sich gut in die Strafpredigt des Ps 49/50, 16—23 einfügen würde, dort aber mit keiner Silbe angedeutet wird. Ferner werde „die Tätigkeit des Richters ...in beiden Texten ganz in derselben Weise geschildert". Doch tritt in Ps 50/51 Gott überhaupt nicht als Richter auf, sondern als derjenige, der aus Gnade von der Sünde reinigt. Höchstens v. 6, den B. mit 49/50, 7 in Vergleich setzt — aber zu Unrecht —, könnte hierher gehören. „Ich will gegen dich zeugen" kann nicht mit „wenn du richtest" in Parallele gesetzt werden, denn hier ist nach LXX Vg die LA „wenn du rechtest" vorzuziehen; sie ergibt besseren Parallelismus. Die „Parallelen in der Sprache der beiden Texte": „das Heil Gottes" 49/50, 23 und „die Wonne deines Heiles" 50/51, 14, ein im AT ganz geläufiges Wort, ebenso geläufig der Gedanke, daß Gott dem reuigen Sünder das Heil schenkt. 49/50, 23 „der sein Weg bereitet" (Übersetzung unsicher) und 50/51, 15 „dann will ich die Fehlenden deine Wege lehren", im einen Fall Bereitung des eigenen Herzens zum Empfang der Gnade, im anderen, nach Empfang der Gnade die Herzen anderer bereiten, also ganz verschiedene Gedanken! 49/50, 17 „du wirfst meine Worte zum Rücken dir" und 50/51, 13 „wirf mich nicht hinweg von deinem Angesicht", dasselbe oft vorkommende hebräische Wort mit verschiedenem Subjekt und Objekt in ganz verschiedenem Zusammenhang. Hierher gehört auch (245), daß die Anfangsworte des Ps 93/94 „Gott der Rache" dem an der Spitze von 49/50 stehenden „der Gott der Götter" der Form nach genau nachgebildet ist, der Verf. habe daher Ps 49/50 schon gelesen und sei in der Ausdrucksweise schon davon beeinflußt. Mit solchen „Parallelen" kann man schließlich alles beweisen, aber solcher Art sind die Beweise B. s sehr oft. Der einzige wirklich überzeugende Fall ist hier (*lĕ.)neged tamid* 49/50, 8, 50/51, 5, ist aber für sich allein kaum ausreichend. Zu 49/50, 19 *toš*, akkad. *tuššu*, Lüge, statt *tešeb* — so allerdings auch Kittel-Kahle, Bibl. Hebr. — dafür wäre das in den älteren Auflagen vorgeschlagene, den Konsonantenbestand wahrende und dem Parallelismus besser entsprechende *bošet* entschieden vorzuziehen. Deutet nicht auch *sadai* 49/50, 11 für das man „in der Prosa sicher *ziz sade(h)* gesagt haben würde", auf eine altertümliche Form der Sprache? Desgleichen das Suffix der 2. sg. f. *-ki*, das B. immer als Aramaismus und damit als späte Erscheinung anspricht (Ps 103/3, 3—5 u. ö.). Ps 49/50 sei älter als 79/80 und 93/94, die beide schon die ersten Zeilen unseres Liedes (das Erscheinen Jahwes im Glanz) voraussetzten (242), aber auch das ein dem AT geläufiger Gedanke und daher zum Beweis ungeeignet. 50/51, 10 „die zerschlagenen Gebeine", bezeichnen, „wie wir annehmen müssen", eine Krankheit (246). Nun sei aber David für seinen Fehltritt mit Bethsabee nicht durch eine Krankheit bestraft worden, also könne der Ps nicht von David sein (253f). Das „Zerschlagen der Gebeine" ist aber offenkundig eine übertragene Wendung, vgl. v. 19 „das zerschlagene Herz". (beidemale *daka'*), also nicht Bezeichnung einer Krankheit. Die Zugehörigkeit des Ps 51/52 wird nach B. erwiesen durch v. 6 vgl. 49/50, 19: beidemale wird die böse Zunge (*lešon mirma[h]*) getadelt. Das ist aber zu wenig. Die Erwähnung der *chasidim* 49/50, 5 am Beginn der Gottesrede und 51/52, 11 am Ende beweist ebenfalls zu wenig, denn darunter sind das eine Mal alle Israeliten zu verstehen, das andere Mal nur die Frommen unter den Israeliten im Gegensatz zu ihren gottlosen Stammesgenossen. Was man von den drei hier behandelten Pss sagen kann, ist höchstens, daß sie vom Sammler des zweiten Pss-Buches vielleicht mit Absicht und Geschick zusammengestellt wurden: Mahnung zur Buße, der bußfertige, der unbußfertige Sünder; mehr ergeben B.s Beweise nicht.

Leider sind aber seine Beweise durch das ganze Buch hindurch nicht besser. Dabei berücksichtigt B. nur selten die entgegenstehenden Schwierigkeiten und bringt seine eigenen Gründe mit unüberbietbarer Selbstsicherheit vor: „man muß ohne weiteres zugeben", „vollkommen klar", „da muß jede Gegenrede schweigen" u. v. a. Hier möchte man wohl auch „den Leser nur bitten eine solche Behauptung nicht ohne weiteres mit einem Beweise zu verwechseln", wie B. gegen Athanasius

Miller kritisch bemerkt (493). Trotz mancher treffenden Beobachtungen und brauchbarer Textverbesserungen ist es schade, daß B. sein reiches Wissen und seine große Vertrautheit mit dem AT an eine Aufgabe gesetzt hat, deren Lösung mangels genügender Vorarbeiten vorläufig noch aussichtslos ist.

Josef Hofbauer S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Edith Stein, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. I. Teil (Quaestio 1—13) (Edith Steins Werke, Bd. III). 8° (XIV u. 347 S.). Löwen-Freiburg 1952, Nauwelaert-Herder. DM 14.20; geb. DM 16.30. — Immer noch ist diese Arbeit E. Steins die einzige deutsche Übersetzung der Quaest. disp. de veritate. Eine gute Übersetzung eines philosophischen Werkes ist selbst eine philosophische Leistung, erst recht eine Übersetzung aus dem schwer übersetzbaren Latein der Scholastik. Meisterhaft versteht es die Verfasserin, in moderner philosophischer Terminologie die Gedanken des hl. Thomas wiederzugeben und in verbindenden und zusammenfassenden Zusätzen dem modernen Leser näherzubringen. Gegenüber der Erstausgabe des Werkes erhöht sich jetzt sein Wert noch durch textkritische Anmerkungen, die zum Teil auf handschriftliche Korrekturen der Verfasserin zurückgehen. So ist die Neuausgabe des Werkes im Rahmen der Gesamtwerke E. Steins besonders zu begrüßen.

E. Coreth S. J.

Johannes B. Lotz S. J., Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum. 8° (75 S.). Frankfurt 1953, Knecht (Carolusdruckerei). — Eine christliche Auseinandersetzung mit Nietzsche muß sich dem tiefen Ernst stellen, in dem dieser sein Nein zum Christentum gesprochen hat. In solchem Bemühen, Nietzsche ernst zu nehmen, geht es zunächst im 1. Teil, Nietzsche und das Christentum (11—31), um echtes Verständnis Nietzsches, der von Hause aus Christ war, eine stark religiöse Veranlagung besaß und innerlich nie vom Christentum loskam, dieses aber nur in Verzerrungen kannte und sich unter dem Einfluß antichristlicher Strömungen des 19. Jh. mit Leidenschaft gegen das Christentum entschied. Im 2. Teil, Das Christentum und Nietzsche (32—73), wird herausgearbeitet, „was Nietzsche, vom Christentum her gesehen, bedeutet und wodurch dieses den Anliegen gerecht wird, die ihn zum Ausbruch aus der christlichen Welt verführten" (32). Die tiefsten Wurzeln des Gegensatzes zwischen Nietzsche und dem Christentum werden aufgedeckt und gezeigt, daß der Mensch, nicht wenn er sich in sich selbst verschließt, sondern wenn er sich Gott öffnet und hingibt, sein eigenes Wesen findet und erhöht, die Verdammnis überwindet und die Seligkeit erreicht. So ist diese Schrift, tief und klar zugleich, sehr geeignet, breiteren Kreisen das Wesentlichste zur Frage: Nietzsche und das Christentum, zu sagen. *C.*

A. de Waelhens, La filosofia de Martin Heidegger. Ins Spanische übersetzt von Ramon Cenal S. J. 2. Aufl. 8° (LXXIII u. 390 S.). Madrid 1952, Consejo superior de investigaciones cientificas. — Das französische Originalwerk, La philosophie de Martin Heidegger, Löwen 1942, ist längst bekannt und geschätzt, von der belgischen Akademie preisgekrönt und mehrmals neuaufgelegt worden. Es gehört bis heute zu den besten Gesamtdarstellungen der Philosophie Heideggers. Wenn die spanische Übersetzung (1945) nun schon in zweiter Auflage erscheint, so zeigt das nicht nur die allgemeine Anerkennung des Werkes, es zeigt auch, welches Interesse heute selbst im spanischen Raum für Heideggers Denken herrscht. So hat gerade dieses Buch, das gründliche Sachkenntnis mit maßvoll kritischer Haltung vom Standpunkt des scholastischen Denkens verbindet, eine wichtige Sendung. Die zweite Auflage ist erweitert durch eine Einführung des Übersetzers R. Cenal S. J., worin die neuesten Schriften Heideggers (Vom Wesen der Wahrheit; Platons Lehre von der Wahrheit; Brief über den Humanismus; Nachwort und Einleitung zur Vorlesung: Was ist Metaphysik? und Holzwege) eingehend analysiert werden (XVII—LXXIII). Die Bibliographie

am Ende des Werkes ist durch einen Zusatz auf den neuesten Stand gebracht und bietet so die bisher vollständigste Literaturangabe über Heideggers Philosophie. *C.*

Gabriel Marcel, Das große Erbe. Übersetzung und Vorwort von Robert Spaemann. Kl.-8° (86 S.). Münster 1952, Regensberg. DM 3.20. — Die beiden Kapitel dieses Bändchens: Über den Begriff des geistigen Erbes, und: Der Begriff der Pietät bei Peter Wust, entstammen verschiedenen Zeiten und verschiedenen Anlässen. Das erste Kapitel enthält den Vortrag, den Gabriel Marcel im Herbst 1951 nach der deutschen Erstaufführung seines Schauspiels „Ein Mann Gottes" in Münster hielt und dann in verschiedenen deutschen Städten wiederholte; das zweite Kapitel ist dem Hauptwerk Marcels entnommen, Être et Avoir, das 1935 erschienen ist. Beide Kapitel stehen insofern in einem inneren Zusammenhang, als bei der Entwicklung des Begriffs des geistigen Erbes die Pietät ein wesentliches Moment ist, deren Verlust auch das geistige Erbe zum Erlöschen bringt (32f). Die Absicht dieser beiden Kapitel ist es, einen wahren Begriff des Marcelschen Denkens oder vielmehr der geistigen Bewegungen dieser Philosophie (9) zu vermitteln, die, wenn man sie als christlichen Existenzialismus bezeichnet (diese Kennzeichnung stammt von Sartre), eine Verkennung und Abwertung erfährt. Eines wird bei der Lektüre klar: daß alle die geistigen Gegebenheiten (Dankbarkeit, Pietät, Geist, geistiges Erbe usw.), um deren Verständnis das Marcelsche Denken in immer neuen Ansätzen ringt, ihre wahre Erfülltheit, ja überhaupt ihren Sinn unter der Voraussetzung einer Grundhaltung finden: der lebendigen Bezogenheit des Menschen auf Gott hin, in Glaube und Anbetung. *V. Naumann S. J.*

Gustav Siewerth, Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation. 8° (51 S.). Düsseldorf 1952, Schwann. DM 3.50. — Auf engstem Raum, aber in reicher und anregender Gedankenfülle sind hier Grundzüge einer Sprachphilosophie entworfen. Die thomistische Metaphysik bildet das Fundament, im übrigen wird jedoch vor allem Gedankengut Heideggers herangezogen und verwertet. Wenn sich so für S. das Sein in der Sprache, im Wort, in die Offenheit entbirgt, wenn das Wort seiner Natur gemäß auf das erscheinende Wesensbild des Seienden bezogen ist, während eine definitorische Begriffsbestimmung mit ihren „vagen Allgemeinheiten" das „Wesensbild hoffnungslos zu verstellen" in Gefahr ist (36), wenn überdies die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks (etwa in verschiedene Sprachen) eine Verschiedenheit des jeweils Gemeinten mitbedingt (32ff) usw., so sind das Aspekte, die sicher meist zu wenig Beachtung finden, aber Beachtung verdienen; doch sind es Aspekte, die eine gründlichere Ausarbeitung und kritischere Abgrenzung erfordern, als sie hier geschehen ist. Vor allem aber: Sie dürfen nicht die Tatsache verwischen, daß nicht das gesprochene Wort, sondern das begreifende Denken der ursprüngliche Ort der Seinserschließung ist und daß gerade von hier aus gegenüber dem Irrationalismus, in dem trotz allem Heideggers Seinserschließung in der Sprache befangen bleibt, im Sinne des hl. Thomas eine scharfe Grenze zu ziehen wäre, die hier nicht sichtbar wird. *E. Coreth S. J.*

Igor A. Caruso, Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten. 8° (239 S.). Wien 1952, Herder. — Wie aus dem Untertitel des Buches ersichtlich ist, handelt es sich um die Klärung der Frage, ob eine psychologische Analyse, soll sie erfolgreich sein, absehen kann von einer Orientierung an den Daseinswerten. Caruso, das sei hier vorweggenommen, verneint diese Frage. Im besonderen sind es die Werte des Religiösen, der Transzendenz, die nicht übersehen oder weganalysiert werden dürfen, deren Anerkennung, Deutung und Wertung vielmehr erst die neue Haltung ermöglicht und trägt. Im ersten Kapitel wird die „Konfusion in der Tiefenpsychologie" erläutert. Da man in den verschiedenen Systemen

kausale, finale Ursachen oder die archetypische Struktur der Seele als letzte Gegebenheiten des Seelischen ansieht, bleibt beispielsweise für die Freiheit, für den freien Entscheid kein Raum. Das bedeutet aber, daß die angezielte Heilung im tiefsten Sinn nicht vollzogen wird. Denn diese besteht darin, daß der gehemmte Mensch, zur Freiheit hin gewachsen, sich den Werten erschließt und sie verantwortlich zu verwirklichen trachtet. Der „negative Aspekt der Neurose", ein weiteres Kapitel des Buches, die „Verabsolutierung des Relativen", etwa der Lust, der Erlebnisgier und darin die Vergötzung relativer Werte wird anschaulich dargestellt und an instruktiven Beispielen erläutert. Ein großes Verdienst der Darlegungen ist der Aufweis eines „positiven Aspektes der Neurose". Wie leicht wird der übersehen. Aber die Neurose ist, wie das schon hin und wieder hervorgehoben wurde, ein „Grund zum Optimismus": offenbart sie doch die Bedeutung des Gewissens, der mahnenden Stimme zur „heiligen Ordnung", die Wichtigkeit einer Erfüllung ureigener Berufung und die Tatsache der Sehnsucht nach einem Erlöser. Als die Aufgabe der Psychotherapie werden kurz und bündig die Ausrichtung auf das Absolute und die Wiederherstellung der Wertehierarchie genannt. Den falschen Immanentismus der klassischen Tiefenpsychologie, sowie des existenziellen Heilungsweges weiß der Autor überzeugend als absurd, der menschlichen Natur nicht entsprechend darzustellen. Die „personalistische Psychotherapie", die die geistige Natur des Menschen und darin das „Über-sich-hinaus" anerkennt, ferner die „Lebensorthodoxie" (die der neurotischen „Lebenshäresie" entgegensteht) anstrebt, wird vom Autor als die wahre Heilkunde erklärt. Die drei Schlußkapitel des Buches befassen sich mit der „Neutralität des Analytikers", die mit Recht als praktisch unmöglich abgelehnt wird, mit den Symbolen und ihrer Bedeutung im Heilverfahren, ferner mit der Lehranalyse. Die Gründe, die für die Berechtigung einer Lehranalyse angeführt werden, sind durchaus einleuchtend. Im ganzen gesehen ein klar geschriebenes, sehr anregendes, höchst aktuelles, im christlichen Bereich wohl einzig dastehendes Buch, das — trotz mancher verständlichen und selbstverständlichen Problematik — Zustimmung und große Anerkennung verdient. *H. Thurn S. J.*

Joseph M. Wyss, De natura materiae' attributed to St. Thomas Aquinas. Introduction and Text according to the tradition of the manuscripts (Textus philos. Friburgenses 3). 8° (135 S.). Fribourg 1953, Société Philos. (und Louvain, Nauwelaerts). — Das Ziel dieser Doktordissertation war, einen möglichst guten Text aus den Handschriften herzustellen, auf Grund dessen dann erst die schwierige und bis heute noch unentschiedene Verfasserfrage bearbeitet werden kann. Von den neun aus den 14. Jh. vorhandenen Codices werden sieben im kritischen Apparat aufgeführt. Als bestes Ms. bezeichnet W. den Cod. Bruges, Bibl. de la Ville 491; weitere vier kommen ihm sehr nahe. Im übrigen ist das Ganze nach allen Regeln einer vorbildlichen Textausgabe gearbeitet: breite Einleitung mit Beschreibung der Codd., Autorfrage, genaue Inhaltsübersicht (die Kapiteleinteilung hat W. selbst, dem Inhalt entsprechend, neu vorgenommen), dann (83—131) der Text mit Varianten- und Zitatennachweis, zum Schluß Handschriften-, Zitaten- und Personenindex, alles auch drucktechnisch völlig auf der Höhe. *H. Pohl S. J.*

Filippo Selvaggi S. J., Problemi della fisica moderna. 8° (164 S.). Brescia 1953, La Scuola. Lire 1000.—. — Endlich auch von scholastischer Seite eine ausführliche und systematische Auseinandersetzung mit den philosophischen Fragen, die die neuere Physik aufgibt! S., der an der Gregoriana Naturwissenschaften und Philosophie der Naturwissenschaften vorträgt, hat zum Thema schon eine Reihe von Artikeln veröffentlicht, die hier nun ergänzt und zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet werden. Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der 1. Teil handelt über die Eigenart der Naturwissenschaft — gemeint ist die Physik — und ihre Stellung zur Philosophie; gerade in der letzteren Frage

wahrt S. die rechte Mitte, indem er weder die Naturphilosophie in Physik oder physikalische Methodenlehre auflöst noch auch einer apriorisch-deduktiven Naturphilosophie das Wort redet. In einem größeren Kapitel übt S. die notwendige Kritik am Neopositivismus. Im 2. Teil (Relativitätstheorie) werden die Begriffe des Absoluten und Relativen klargestellt. Besonders interessant ist die Frage, ob es eine einzige Zeit und damit eine „Gleichzeitigkeit" von entfernten Ereignissen gibt. Die wichtigsten, aber auch umstrittensten Probleme kommen im 3. Teil („Quantentheorie") zur Sprache: Unbestimmtheit, statistisches Naturgesetz, Substanz. Hier fällt auf, daß die Kausalität (ihre „Überwindung" durch die Quantenphysik) nicht ausdrücklich unter diesem Namen behandelt wird. Ausgezeichnet ist die Diskussion über den Substanzbegriff; darüber hat S. schon mehrere Arbeiten veröffentlicht. Der kurze letzte Teil „Wissenschaft und Glaube", Fragen der persönlichen Haltung des Naturwissenschaftlers berührend, bildet einen würdigen Abschluß. — Was das Buch so wertvoll und zu einer geradezu angenehmen Lektüre macht, ist die im Ausdruck elastische und leichte und dabei sachlich tiefe und echt philosophische Art, mit der S. die Probleme entwickelt und zu lösen trachtet. *P.*

Friedrich Dessauer, Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. 12° (59 S.). Frankfurt a. M. 1952, Knecht. — Daß ein Naturwissenschaftler zum Ehrendoktor der Theologie promoviert wird, ist sicher eine seltene Auszeichnung; F. Dessauer ist diese Ehrung von Seiten der Universität Würzburg zuteil geworden. Das vorliegende schmucke Bändchen enthält die Ansprache des Dekans der Theologischen Fakultät F. Hofmann und die große Rede Dessauers, die bei der Feier (25. 6. 1952) gehalten wurden. Während für Nikolaus von Cues der Kosmos noch die Manifestation des unsichtbaren Gottes war, fallen in der Folge seit Galilei Naturwissenschaft und Theologie immer mehr auseinander. Heute beginnen sie sich wiederzufinden — wofür der festliche Anlaß dieser Rede zeugt. *P.*

Joseph T. Clark S. J., Conventional Logic and Modern Logic. A Prelude to Transition (Philosophical Studies of The Amer. Cath. Philos. Assoc. 3). 8° (X u. 109 S.). Washington 1952, Catholic Philos. Association. — Der modernen Logik, besonders ihrer Kurzform, der Logistik, begegnen manche immer noch mit Mißtrauen, weil sie meinen, sie sei nichts als eine Ausgeburt des Neopositivismus. Cl., Professor am Bellarmine College zu Plattsburg (N. Y.), hat eine Reihe von interessanten Texten zusammengestellt und erläutert, von Archytas, Plato und Aristoteles angefangen, aus Theophrast und den Stoikern, endlich aus den Werken der Scholastiker, von Boëthius über Cassiodor und Capella bis herauf zu Petrus Hispanus, Albert d. Gr., Thomas v. Aq. und dem Katalog der *bonae consequentiae* des Ockham, die — in die moderne Symbolsprache übersetzt — eindrucksvoll zeigen, wie die Wurzeln der heutigen Logistik, bei allem Neuen, das sie gebracht, doch weit zurückreichen. Ja, anstatt ängstlich an einer „traditionellen" oder „aristotelischen" Logik im Gegensatz zur (wie man meint) positivistisch infizierten modernen festzuhalten, müßten gerade die Vertreter der Scholastik in der Logistik nur die natürliche Fortsetzung und Vervollkommnung ihrer eigenen Tradition begrüßen. Der umfangreiche bibliographische Anhang (61—98) gibt eine ausgezeichnete Orientierung über das logistische Schrifttum; die Bücher und Artikel werden nicht nur mit dem Titel angeführt, sondern auch nach Inhalt und Bedeutung für das Studium gewertet. Fünf Indices beschließen die fleißige Arbeit; W. V. Quine, der bekannte Logistiker an der Harvard-Universität, hat ihr ein verdienterweise empfehlendes Vorwort geschrieben. *P.*

Der Mensch in seiner Welt (Der Große Herder, X. Bd.). Gr.-8° (XXIV u. 1428 Sp. u. 24* S., 97 Bildtafeln). Freiburg, 1953, Herder. Subskriptionspreis: Leinwand DM 39.—; Halbleder DM 46.—. — Man könnte diesen Band die

Verkörperung der tätigen Reue der Lexikographie nennen. Die heutige Lexikographie stammt aus einer Zeit, die meinte, das Ganze sei die Summe der Teile und wer möglichst vielerlei wisse, wisse das Ganze und sei also gebildet. So wurde das Wissen über alles und jedes aufgereiht in alphabetischer — Unordnung, und am Ende sah man eben vor lauter Bäumen keinen Wald mehr. So ist es wirklich ein Ereignis auf diesem Gebiet, wenn ein Lexikon am Schluß das alphabetisch atomisierte Wissen der vorausgehenden neun Bände zusammenfaßt in einem Bildungsband, der einem Leser das Wissen eines gebildeten Menschen von heute in einem sinnvollen Zusammenhang vorzuführen sucht, den er betroffen haben muß, soll er nicht ein Vielerleiwisser, ein „wandelndes Lexikon", sondern ein durch sein Wissen selbst gebildeter Mensch, also ein geformter, in sich gefügter und in die wahre Wirklichkeit eingefügter sein. Und daß dieser Band schon den neun Bänden des (unvermeidlich) alphabetischen Lexikons sogar zeitlich fast ganz vorausgeschickt wurde, ist auch eine schöne Geste. Der formende Geist schwebte im Voraus über dem Chaos. Wir haben hier also einen ersten (und zwar alles in allem schon sehr geglückten) Versuch vor uns zu einer nach unten und oben abgrenzenden Zusammenfassung des echten Bildungswissens, d. h. also jenes Wissens, das der mit einer größeren sozialen Verantwortung beauftragte Mensch heute haben muß (oder müßte) und das nicht ein technische Einzelfachwissen ist, das jeder heute nur noch in einem Einzelgebiet haben kann. Heutige Überlegungen über die Neugestaltung der Mittelschullehrpläne, das Wesen der Universität, das Studium generale, Volkshochschule, über Bildung überhaupt zeigen, wie wichtig ein solcher Versuch ist. Gleichgültig, wie weit er im einzelnen schon gelungen ist, wie weit er noch von einem realisierbaren Ideal entfernt bleibt: Hier ist überhaupt einmal der Versuch gemacht, konkret die Frage eines nüchternen, heute noch lebensfähig sein wollenden Humanismus zu beantworten: Worüber sollte man einmal etwas gehört und ernsthaft nachgedacht haben, was sollte einem persönlich und echt an Wirklichkeit begegnet sein, um nicht nur sein eigenes Dasein meistern und sein Heil wirken zu können (dafür bedarf es auch heute glücklicherweise noch in vielen Fällen nicht sehr viel Wissens), sondern heute in größeren Gemeinschaften mitreden und mithandeln zu können? Wer weiß, daß man einen Kanon solchen Bildungsgutes nicht einfach dem Zufall überlassen kann, daß ein solcher Kanon heute leider nicht mehr einfach auf einem unausgesprochenen, aber um so wirksameren Grundgefühl einer gebildeten Gesellschaft beruht, wer weiß, wie ungeordnet, amorph und bruchstückhaft das dem Zufall überlassene Wissen besonders der jüngsten Generation ist, der wird mit größter Achtung ein solches Werk entgegennehmen. Es mag selbst noch zu sehr Zusammengefügtes, statt ursprünglich Eines und von einem Punkt aus Gestaltetes sein, man mag in den Einzelstücken (z. B. auch besonders in der Theologie) den Eindruck des popularisierenden Résumés der entsprechenden gelehrten Disziplinen noch nicht immer ganz los werden; das Ganze ist als erster weithin gelungener Versuch doch ein großartiges Werk. Es ist hier natürlich nicht möglich, auf den Inhalt dieses Bandes, seinen Aufbau und Zusammenhang und die einzelnen Inhalte des Ganzen ausführlich einzugehen. Es will den Menschen in seiner Welt (nicht den Menschen und die Welt) beschreiben und deuten: die Geschichte des Menschen und der Menschheit (hier ist die Einheitlichkeit der Konzeption besonders zu spüren); der Mensch und seine Bildung (formale Bildungstheorie); Anthropologie (Mensch in seinem Verhältnis zum Leib, zur Welt, zu den menschlichen Gemeinschaften und Gesellschaften); die verantwortliche Gestaltung der Welt durch den Menschen (Kultur-, Moral-, Rechts-, Staats-, Kunst-, Wissenschaftslehre; Natur als Daseinsraum des Menschen: Naturwissenschaften, Philosophie der Technik und Wirtschaftswissenschaften); Philosophie; Theologie (bei der der Abschnitt über ökumenische Fragen vielleicht relativ etwas zu ausführlich geraten ist, dafür aber Tatsachen vermittelt, die sonst so übersichtlich geordnet

nicht so leicht an einer Stelle zu finden sind). Die 97 Bildtafeln sind mehr als „Illustrationen", sie bilden. — Glücklicherweise kann man diesen Band auch für sich allein erwerben. Er ist auch allein durchaus brauchbar. Hoffentlich kaufen ihn auch viele Seelsorger, die wirtschaftlich nicht imstande sind, den ganzen Großen Herder zu erwerben. Ein utopischer Gedanke zum Schluß: wenn ein Geistlicher jede Woche, besinnlich und durchdenkend und etwas davon behaltend, sechs Seiten dieses Bandes durchlesen würde, wäre er in drei Jahren mit diesem Buch „durch" und — seiner pastoralen Aufgabe besser gewachsen. Denn diese fordert, daß er nicht mehr, als unvermeidlich, aussieht wie ein Mann, der darum den Weg in den Himmel zu Gott zu haben glaubt, weil er sich offensichtlich auf der Welt bei den Menschen nicht auskennt. *Karl Rahner S. J.*

Altes Testament

Bibellexikon. Hrsg. von Herbert Haag ...in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. 2. u. 3. Lieferung. 4° (Sp. 197–612). Einsiedeln 1952, Benziger. — Dieses Bibellexikon, das mit der 3. Lieferung bis „Gottesknecht" reicht, verspricht ein vorzügliches Hilfsmittel für alle die Bibelstudiums Beflissenen zu werden, für Bibelgelehrte sowie auch für jeden Gebildeten, der Interesse an der Hl. Schrift hat. Übersichtlicher, sauberer Druck, kaum ein Druckfehler, zahlreiche, in den Text eingestreute Abbildungen, vorzüglich ausgeführte Tafelbilder. Die einzelnen Artikel sind knapp, aber gut gearbeitet. Wichtige Stichwörter werden ausführlicher behandelt, z. B. Elohim, Fleisch, Fluch, formgeschichtliche Methode, Friede, Gebet, Gegenwart Gottes, Geist Gottes, Gewissen u. a. m. In literarischen Fragen nimmt das Lexikon eine gemäßigt kritische Haltung ein, die auch auf katholischer Seite allmählich Boden gewinnt. Verschiedene Äußerungen dieser Art werden aber kaum allgemeine Zustimmung finden; z. B. Nm 21, 4b—9 die „Kultätiologie der ehernen Schlange" (361), „die gegen Eli gerichtete ‚Weissagung' 1 Sm 2, 27—36 berücksichtigt den Sieg der sadokidischen Priesterschaft" (348); vaticinium post eventum? Die „fast legendenhafte und bisweilen der des Elias nachgebildete Geschichte" des Elisäus (383). Ps 21/22 „Bittgebet eines Kranken in seiner Krankheit, Not und Todeseinsamkeit" (379); nur? „die erst nach der Landnahme aufgekommene Verfluchung Kanaans ...auf Noe zurückgeführt" (Gn 9, 20–27, 285). „Eine eindringliche Einladung an alle katholischen Exegeten, ihr bisheriges *silentium obsequiosum* gegenüber diesen früheren Dekreten (der Bibelkommission) aufzugeben" im Brief der Bibelkommission an Kardinal Suhard (213), ist wohl unglücklich ausgedrückt; der Brief lädt nur zu gründlichem Studium aller biblischen Fragen ein. Andere Versehen: „Die Frau konnte von sich aus nie die (Ehe)-scheidung verlangen oder vornehmen" (363), aber vgl. Ex 21, 11. „Die Philister lassen sich für ihre Eisenbearbeitung von den Israeliten mit Geld bezahlen" (1 Sm 13, 21; 541), aber nur die LXX hat in ihrem verderbten Text eine Bemerkung, die vielleicht so zu deuten ist. Diese Bemerkungen sind gedacht ad opus perpoliendum; mögen sie auch als solche aufgefaßt werden. *J. Hofbauer S. J.*

Alberto Vaccari, Scritti di erudizione e de filologia. 8° (XLVI u. 397 S.) Roma 1952, Edizioni di storia e letteratura (via Lancelotti 18). — Eine neue Gattung von Festschriften scheint in Gebrauch zu kommen: Einzelarbeiten der Gefeierten, die schwer zugänglich sind oder der Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit leicht entgehen können, in einem Sammelband herauszugeben. Solcher Art ist auch die vorliegende Festschrift zu P. Vaccaris doppelter Jubelfeier 40 Jahre Lehrer am päpstlichen Bibelinstitut zu Rom und 60 Jahre Ordensleben in der Gesellschaft Jesu. In einem von südländischer Begeisterung getragenen Vorwort schildert der Herausgeber, Kanonikus de Luca, die Persön-

Vaccaris und seine Verdienste als Lehrer und Schriftsteller. Dann folgt eine Übersicht über die literarischen Arbeiten des Jubilars, 374 Nummern, vorwiegend Artikel größeren und kleineren Umfanges in verschiedenen Zeitschriften. Größeres Werk ist keines darunter, Vaccari ist kein Systematiker, sondern der ungemein findige und originelle Forscher. Hierauf greift der Gefeierte selber zur Feder und beschreibt mit liebenswürdigem Humor — ganz Vaccari, wie er leibt und lebt — seinen wissenschaftlichen Werdegang, den Grund seiner Erfolge und seine literarische Methode, die er zu Nutz und Frommen der angehenden jungen Forscher in einige klar gefaßte Ratschläge zusammenfaßt und mit packenden Beispielen aus seiner reichen Erfahrung belegt. Der vorliegende Band — ein weiterer (oder weitere ?) soll folgen — umfaßt Untersuchungen und Bemerkungen zu Bibeltexten und Bibelkommentaren, angefangen vom 2. Jh. vor Chr. (das Schicksal des Aristeasbriefes in Italien) bis zum 14. Jh. nach Chr., darunter zwei erste Veröffentlichungen über biblische Gegenstände im italienischen Mittelalter. Neu ist auch eine größere Arbeit über „die Psalterien des Hieronymus und Augustinus". Die übrigen, bereits früher veröffentlichten Stücke wurden alle von V. selbst auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht. Ein Verzeichnis der behandelten Hss, der Namen, der hebräischen, griechischen und lateinischen Vokabeln erleichtert den Gebrauch. Die ZkTh und der Schreiber dieser Zeilen, der die Ehre und die freudige Genugtuung hat, auch mehrere Jahre Vaccaris Schüler gewesen zu sein, schließen sich den Glückwünschen zur doppelten Jubelfeier von Herzen an. *H.*

Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. 1. Bd. 8° (XII u. 357 S.). München 1953, Beck. Geb. DM 26.—. — Auf wiederholtes Drängen hat A. in diesem Band eine Auswahl von früheren Arbeiten, die bisher nur in weit verstreuten oder bereits vergriffenen Veröffentlichungen vorlagen, gesammelt und leicht zugänglich gemacht, Arbeiten, welche die Geschichte Israels in vorrömischer Zeit behandeln; dieser Band hat das 2. vorchristliche Jahrtausend zum Gegenstand, ein zweiter Band wird in Aussicht gestellt, der das erste Jahrtausend betreffen soll. A. hat seine hier gesammelten Aufsätze, anders als Vaccari (s. oben), nicht durchgreifend überarbeitet, weil sie sonst ihre Eigenart in der Geschichte der Wissenschaft verloren hätten, und hat die wenigen Zusätze durch Klammern kenntlich gemacht und zur Erleichterung des Gebrauches die Seitenzahlen der Erstveröffentlichungen angegeben. Hoffentlich bringt der 2. Band ein für den Gebrauch ebenfalls notwendiges Personen-, Sach- usw. Verzeichnis. Neu, d. h. zum erstenmal gedruckt, sind nur zwei Arbeiten: „Das Verbot des Diebstahls im Dekalog" (aus 1949). Hier glaubt A. die beiden merkwürdigerweise voneinander getrennten Verbote des Diebstahls und des Begehrens nach fremdem Gut, so erklären zu müssen, daß sich das erstere auf den Menschenraub beziehe, das Verbot des Begehrens, das im Hebräischen auch schon tätliche Machenschaften ausdrücken könne, den Diebstahl anderer Güter betreffe. Doch läßt sich die erwähnte zu erklärende Tatsache wohl auch anders verständlich machen. In den „Gedanken über das Königtum Jahwes" (aus 1945) verlegt A. die Entstehung dieser Auffassung in die vorkönigliche Zeit nach dem Beispiel der heidnischen Umwelt, wo überall ein Hauptgott über untergeordnete himmlische Wesen gebietet; man finde sie in Israel an den Stellen, wo Gott von sich in der Mehrzahl spricht, in den „Gottessöhnen" (Gn 6), in der Jahwe umgebenden Engelwelt (z. B. Tob 1—2) u. a. m. Auch hiezu ließen sich manche kritische Bemerkungen anbringen. *H.*

Walter Kornfeld, Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26). 8° (158 S.). Wien 1952, Herder. S 72.50. — Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Gesetzessammlungen des Pt zueinander und zu den anderen Gesetzen des alten Orients, deren wieder einige neu aufgefunden wurden, sind sehr zu begrüßen. K.s Arbeit dieser Art ist ein Ausschnitt aus seiner Habilitations-

schrift, die leider wegen der hohen Kosten nicht ganz gedruckt werden kann. Im ersten der beiden Teile werden nach einem guten Überblick über die Geschichte der Frage die Gesetzesformen im Heiligkeitsgesetz (HG) behandelt. Die kasuistische Normalform (wenn jemand..., dann...), die schon ungefähr ein Jahrtausend vor Israel im „Keilschriftrecht" vorgeherrscht habe und den Vorfahren Israels aus Mesopotamien bekannt gewesen sein müsse, sei keine eigenständige Rechtsform Israels — sie sei auch im AT nur schwach vertreten — sondern sowohl die Form als auch, wenigstens vermutungsweise, der Inhalt sei aus dem damals in Kanaan verbreiteten babylonischen Recht übernommen worden. Jedenfalls stamme das kasuistische Recht nicht von Moses, der die den Israeliten eigentümliche apodiktische Form gebraucht haben würde (37f). Die aus der kasuistischen Form entwickelte, auch im Keilschriftrecht belegbare Relativform (ein Mann, welcher... 44—48), komme in Israel vor allem im Kultrecht vor und sei deshalb nicht unbedingt von auswärts übernommen worden. Durch beigefügte Begründung würden die Gesetze dieser Form in den religiös-sittlichen Bereich erhoben und seien die bevorzugte Form priesterlicher Belehrung, während die jeder Begründung entbehrenden kasuistischen Gesetze offenbar für die Richter bestimmt gewesen seien (26). Die im Rechte des AO nicht, im AT nur schwach belegte Partizipialform könnte die Urform der kasuistischen Gesetze gewesen sein und als Werk des Moses angesprochen werden (49—53). Neben dem kasuistischen steht das apodiktische Recht in der Form des präzeptiven Imperfekts — du sollst, ihr sollt (nicht) — „wohl die typischeste Schöpfung Israels" (66), die im „Keilschriftrecht nahezu völlig unbekannt" ist (58) und deren „persönlicher Ton direkter Anrede... eine hohe, einzigartige persönliche Autorität" voraussetze, den absoluten Willen Gottes selbst. Diese Form komme zwar in der altorientalischen Weisheitsliteratur häufig vor, aber nie in der Mehrzahl und sie wende sich nur an eine fiktive Persönlichkeit, „mein Sohn", ist also nicht als Gesetzesform gedacht. Ferner gehört hierher noch die von K. so genannte Jussivform (er soll, sie sollen), die ebenfalls im Keilschriftrecht sehr selten ist (62). Der zweite Teil der Arbeit handelt über die Ehe- und Keuschheitsvorschriften des HG. Hier stellt K. in Israel eine deutliche Entwicklung fest entsprechend der Entwicklung des Verwandtschaftsbegriffes: uteriner, germaner und vollentwickelter juristischer Verwandtschaftsbegriff, je nachdem die Verwandschaft nur von der Mutter oder auch vom Vater her gerechnet wird oder schließlich auch die angeheirateten Verwandten einbezogen werden. Der Ehebruch wird im AO als privatrechtliches Vergehen gegen das Recht des Mannes betrachtet, in Israel als öffentliches Verbrechen. Desgleichen ist die Beurteilung der Blutschande im alten Morgenlande viel laxer als in Israel, wo man darin eine Beleidigung der Gottheit und eine Belastung der Gemeinschaft erblickte, für welche die Sühne unerläßlich ist (133f). In der Literatur hat sich K. gründlich umgesehen, wie die acht Seiten umfassende Literaturtafel zeigt. Ein Verzeichnis der Personen, der Sachen und der Stellen aus Bibel und altorientalischen Gesetzbüchern erhöht die Brauchbarkeit des Buches. Leider ist die Korrektur zu wenig sorgfältig gewesen. Neben Druckfehlern wie Irsin statt Isin und die „konsumierte" statt „konsummierte" Ehe (123 mehrmals) oder Herodiades statt Herodias, die man selber leicht richtigstellen kann, stößt man wiederholt auf falsche Zitate und auf Sachfehler: S. 17 Anm. 36: die Präambel (des Gesetzes) in Prekativform. Aber das aus der englischen Übersetzung Pritchard's, Ancient Near Eastern Texts zitierte „should" drückt hier die dem deutschen „sollte" entsprechende Bedingung aus, ist nicht prekativ. S. 66/67 ist offenbar ein „nicht" ausgefallen. „Daß Adonia eine Konkubine seines Vaters nahm", richtig: nehmen wollte (97). Sauls Gattin Respha ist nicht Abners Stiefmutter (2 Sm 3, 7), Saul und Abner sind als Enkel des gleichen Großvaters Vettern, nicht Stiefbrüder (107). S. 120 ist der letzte Satz des oberen Abschnittes sinnlos, denn, wenn die Frau kinderlos ist, ist kein Sohn

a. der als Stiefbruder die Tochter der Kebse des ersten Gatten der kinderlosen (!) Frau nehmen könnte. S. 122: Ammon (so beständig statt Amnon) heiratete eine Halbschwester Tamar (2 Sm 13, 13), richtig: sie stellte ihm die Ehe in Aussicht, wofür sie die Zustimmung des Königs zu erlangen hoffte, er aber vergewaltigte sie. Ebd. Anm. 227: Amram, ein Enkel Lewis, heiratete dessen Tochter Jochabed. Also in der dritten Generation nach Lewi bereits der Auszug aus Ägypten! Amram wird Ex 6, 18 unter den *benê*, den Nachkommen, nicht Söhnen Qahat's, eines Sohnes des Lewi genannt, Nm 26, 58 „zeugte" ihn (*hôlîd*) Q, was nicht notwendig unmittelbare Vaterschaft bedeutet. V. 59 wird Jochabed Tochter, d. i. Nachkomme Lewis genannt, die noch in Ägypten, also kurz vor dem Auszug geboren wurde; jedenfalls keine Heirat zwischen Neffe und Tante; u. a. m. Solche Fälle lassen leider die nötige Genauigkeit vermissen. *H.*

Hermann Bückers C. SS. R., Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar IV, 1). 8° (XII u. 380 S.). Freiburg 1952, Herder. — Entsprechend der Anlage dieses Kommentarwerkes betrachtet es der Verf. nicht als seine Aufgabe, die wissenschaftlichen Fragen des chronistischen Geschichtswerkes, zu dem er auch die hier nicht behandelten Bücher Esdr und Neh rechnet, zu bearbeiten, sondern in die Ideenwelt dieser Schriften einzuführen, um ihren Lebenswert für unsere Tage herauszuarbeiten. In einer kurzen, aber gehaltvollen Einleitung wird der geschichtliche Hintergrund entworfen, dann das Werk des Chronisten selbst gewürdigt: Herkunft, Abfassungszeit (wahrscheinlicher erste Hälfte des 3. vorchristlichen Jh.), Geschichtsidee: die alttestamentliche Theokratie und ihr Scheitern infolge menschlicher Schuld und Unzulänglichkeit, wie sie sich dem nachexilischen Judentum als religiöses Problem aufdrängte, mit dem Ziel, der lebenden Generation Gedanken nahezubringen, wie das messianische Gottesreich auf Erden nunmehr zu verwirklichen sei; das auch der Gedanke, den der Christ von heute aus der Chronik schöpfen soll. B. hält am Geschichtswert der Chr entschieden fest, allerdings Geschichte im Geiste des alten Morgenlandes, aber es „bleibt kein Widerspruch bestehen, der ernsthaft gegen die Geschichtlichkeit des chronistischen Werkes angeführt werden kann". Dem gefaßten Plan ist der Verf. im Verlauf seiner Arbeit treu geblieben und so haben wir die Genugtuung, aus seiner Feder eine gediegene Erklärung der schwierigen Chronikbücher auch für weitere Kreise zu besitzen. *H.*

Jean Steinmann, Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps (Lectio Divina 9). 8° (328 S.). Paris 1952, Les Editions du Cerf. — Dieses Buch will auf dem Grund einer gediegenen Auslegung in die Gedankenwelt nicht nur des Jeremias, sondern auch der mehr oder minder zeitgenössischen Propheten Nahum, Habakuk und Sophonias einführen. Den größeren Teil nimmt die Übersetzung ein, die sich gut liest, neben ganz kurzen kritischen Anmerkungen, die ohne weitere Begründung aus den bereits vorhandenen neueren Kommentaren genommen werden. Ausführlicher gehalten sind nur die geschichtlichen Einleitungen. So gelingt es dem Verf., ein anschauliches Bild vom Wirken und Streben unserer Propheten zu entwerfen und durch häufige Hinweise auf Vorgänger und Nachfolger in der Literatur des AT die geistige Entwicklung in Israel aufzuzeigen. Anwendungen für unsere Zeit oder auf das eigene Leben, wie man sie von einer *lectio divina* erwarten würde, muß sich der Leser selber machen. Dort und da scheint der Verf. allerdings in der „Kritik" zu weit zu gehen, so, wenn das schöne Wort vom künftigen „Herrscher, der sein Herz dran wagt, sich Jahwe zu nahen" (Jer 30, 21), mit Volz einfach als Glosse beiseite geschoben wird (249, note critique). Selbst wenn es nur Glosse wäre, so stammt es doch von einem inspirierten Schriftsteller — das Gegenteil wird sich kaum beweisen lassen — und ist einer der ganz wenigen Texte über das Herz des Erlösers im AT. Oder wenn der schönen messianischen Verheißung 33, 14—26

ganze fünf Zeilen gewidmet werden, daß eine Fortsetzer und Herausgeber des Jer „dem Messianismus des Propheten von Anatot eine Sicherheit verleiht und ihn mit einer Loyalität gegen das Haus Davids erfüllt, die dem entschiedenen Benjaminiten, der Jeremias war, ziemlich fremd (assez étrangères) waren" (310). Angesichts der Tatsachen, daß Jeremias Priestersohn aus Anatot war, daß Jos 21, 18 und 1 Chr 6, 45 Anatot der Familie des Aaron zugewiesen wird und daß Abjatar, der als Nachkomme der Priesterschaft am Heiligtum der Bundeslade von Aaron abstammte, auf sein Besitztum nach Anatot verwiesen wurde (3 Kn 2, 26), kann man in Jeremias schwerlich einen Angehörigen des Stammes Benjamin sehen. Seine Drohungen gegen Tempel und Priesterschaft von Jerusalem müssen andere Gründe haben. *H.*

Otto Procksch, Theologie des Alten Testamentes. 8° (VIII u. 787 S.). Gütersloh 1950, Bertelsmann. — In den letzten Jahrzehnten sind mehrere Darstellungen der Theologie des AT erschienen: Heinisch, Köhler, Eichrodt, aber keine davon kann sich an Umfang und Tiefe mit der vorliegenden von P. messen. Es ist schlechterdings unmöglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung dieses bedeutende Werk entsprechend zu würdigen. So sei denn versucht, es wenigstens in großen Zügen zu charakterisieren. Es ist als reife Frucht aus dem jahrzehntelangen Forscherleben des Verf. hervorgegangen und hat erst nach seinem Hinscheiden das Licht der Welt erblickt durch die Bemühungen von Freunden und dankbaren Schülern, von denen Gerhard von Rad als verantwortlich zeichnet. P. konnte wenigstens den Beginn der Drucklegung noch erleben. Nach einer Einführung von rund 50 Seiten über Theologie der Geschichte, Theologie des AT, Geschichtstheologie und Religionsgeschichte und über die Geschichte des Themas wird in zwei Teilen der Gegenstand behandelt: im Abschnitt „Geschichtswelt" die Entwicklung der Religion des AT von den ersten Anfängen bei den „Erzvätern" über Moses, die Richter- und Königszeit bis zur letzten Periode nach der babylonischen Gefangenschaft, die P. als den „Kirchenstaat" Israels bezeichnet. Dabei wird ersichtlich, welch gewaltige Fortschritte die Offenbarung Gottes im AT gemacht hat. Der zweite Teil, im Gegensatz zum Längsschnitt des ersten ein Querschnitt, nennt sich „Die Gedankenwelt" und zeigt die Einheit auf, in der die Religion des AT in ihrer Entwicklung innerlich zusammengehalten wird, in den drei Abschnitten „Gott und die Welt", „Gott und Volk" und „Gott und Mensch". Eine staunenswerte Fülle von Stoff wird hier ausgebreitet und das ganze Werk ist durchweht von tiefem Glauben und aufrichtiger Frömmigkeit. Ein Hauptanliegen P.s ist es, überall die Wege aus dem AT zu Christus, dem Erlöser zu weisen. Ein mehr als 70 Seiten umfassendes Verzeichnis der behandelten Bibelstellen, von Namen und Sachen schließt den Band ab. Bei dieser Fülle von Wissenswertem aus dem AT, das hier geboten wird, ist es natürlich unvermeidlich, daß man nicht immer mit allem einverstanden sein kann; das tut aber dem Verdienst dieses wahrhaft monumentalen Werkes keinen Eintrag. Es ist nur zu bedauern, daß P. für Katholisches nicht immer das nötige Verständnis aufbringt: „Im Katholizismus versucht ...die Kirche auf politischem Weg sich die Völkerwelt einzugliedern" (6); Jahwe läßt sich nicht in mehrere Gestalten multiplizieren, „wie es eine Maria von Einsiedeln, von Loretto (lies: Loreto), von Ägypten gibt" (229), wobei aber die letztere eine von der Gottesmutter verschiedene hl. Büßerin ist. Der Hinweis auf die Verweltlichung der römischen Bischöfe Hand in Hand mit ihrer Machtstellung (296) wäre auche besser weggeblieben. *H.*

J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes. Les Harmonies des deux Testaments, Supplément bibliographique. Bibliographie J. Coppens (Folia Lovaniensia 3—4). 8° (99 S.). Freiburg i. B. 1952, Herder. — Auf Einladung der theologischen Fakultäten von Münster und Bonn hat C. 1951 einen Vortrag gehalten über die heutigen Strömungen einer „geistigen

theologischen Auslegung des AT", der uns hier gedruckt vorliegt, offenbar eine Zusammenfassung seines Buches „Les Harmonies des deux Testaments" (1948). Nach kurzer Auseinandersetzung mit der Art H. de Lubacs und J. Daniélous, dessen sich an Origenes anschließende typologische Erklärung C. über das rechte Ziel hinauszuschießen scheint, ohne daß er damit natürlich den typischen Sinn der Hl. Schrift leugnen oder über Gebühr einschränken will, legt C. das Hauptgewicht auf die historisch-philologisch-kritische Erforschung des Literalsinnes und verweist dann auf den Nutzen des sog. *sensus plenior* für das tiefere Verständnis des AT, ein Verfahren, mit dem man durchaus einverstanden sein kann. Das Heftchen scheint eine Übersetzung aus dem Französischen zu sein, die aber nicht immer gut gelungen ist. Beigefügt ist ein Supplément bibliographique zu dem oben erwähnten Werke C.s betreffend die divers sens des Ecritures et l'unité de la Révélation" und ein fast 40 Seiten umfassendes, auf Drängen seiner Freunde zusammengestelltes Verzeichnis der Veröffentlichungen C.s während der 25 Jahre seiner Lehrtätigkeit an der Universität Löwen. *H.*

Paul-Marie de la Croix O. C. D., L'Ancien Testament source de vie spirituelle. Kl.-8° (930 S.). Brügge-Paris (1952), Desclée De Brouwer. fr 225.—, geb. fr 275.—. — Auf nahezu 1000 Seiten und doch in einem ganz handlichen Bändchen, dank dem dünnen Papier, das aber die Sauberkeit des Druckes und die Lesbarkeit in keiner Weise beeinträchtigt, läßt ein Karmelit die im AT enthaltenen Glaubenswahrheiten an unserem Auge vorüberziehen: Gott, Offenbarung, Seele, die göttliche Liebe des Vaters, des Erlösers, des Seelenbräutigams, die Wege zu Gott im Glauben, durch die Weisheit, in der Reinigung zur endlichen Vereinigung mit Gott. Der Verf. läßt vor allem den Text des AT sprechen und beschränkt sich auf einführende und verbindende Gedanken. Des öfteren wird allerdings, besonders in den messianischen Weissagungen zuviel in das Schriftwort hineingelegt oder werden in kühnen Gedankensprüngen Worte auf Personen übertragen, von denen sie nicht gesprochen worden sind. Des ungeachtet zeigt dieses schöne Buch, welch reichen Stoff zur Betrachtung eine nach Gott dürstende Seele auch im AT finden kann. *H.*

Severin Grill, Universitätsprofessor Dr. P. Nivard Johannes Schlögl O. Cist. 1864—1939. Eine kurze Würdigung (Heiligenkreuzer Studien Nr. 8). Kl.-8° (57 S., 4 Abb.). 2. vermehrte Aufl. Heiligenkreuz 1949. — Diese kurze Würdigung ist zuerst als Aufsatz in der Cisterzienser Chronik erschienen. Eine ausführliche Lebensbeschreibung sei noch nicht möglich, da Schlögls Korrespondenz noch immer verschollen sei (Vorwort u. 19). Schl. ist uns aus seinen wissenschaftlichen Veröffentlicheungen als eigenwilliger, schroffer Charakter bekannt. Hier lernen wir ihn auch von einer anderen Seite kennen, die ihn uns sympathischer erscheinen läßt: als äußerst selbstlosen, väterlichen Freund bedürftiger Studenten, die er bis zur Erschöpfung seiner Mittel auf das freigebigste unterstützte und denen er sich bemühte, den katholischen Glauben zu erhalten und verständlich zu machen, und daß er sich trotz Lockrufen von ungläubiger Seite der Verurteilung seines NT unterwarf. Vor allem aber will G. hier die wissenschaftliche Bedeutung Sch.s darstellen und eine nachträgliche Ehrenrettung seines Mitbruders versuchen. Das Hauptwerk Sch.s ist nach G. die in den Jahren 1926—1939 hergestellte, handschriftlich vorliegende textkritische und metrische Ausgabe des AT und eine ebenfalls metrische „Rückübersetzung" des NT in das Hebräische, beide mit lateinischer und deutscher Übersetzung und philologischem Kommentar (45), von dem G. sagt, „es sollte in Zukunft keinen Alttestamentler geben, der bei seinen Arbeiten nicht auch Sch.s textkritische Auffassungen eingesehen hat" (50), und diese Bibel werde noch zu einem „oraculum mundi werden, bei dem man sich in verzweifelten Fällen Rat holt" (54). Wie G. (32) selber zugibt, war Sch. einseitig auf Textkritik eingestellt. Ein verhängnisvoller Fehler aber

ist es gewesen und auch in der erwähnten handschriftlichen Ausgabe geblieben, daß Sch. dem Versmaß eine überragende Stellung in der Textkritik einräumt. Dabei hält Sch. auch die geschichtlichen Bücher des AT und den vorausgesetzten hebräischen Urtext des NT für metrisch geschrieben (17f). Die Proben, die G. aus dem Werk seines Mitbruders bietet, erwecken wenig Vertrauen (49). Zur Sprachverwirrung: „Steigen wir hinab und bereichern wir den Wortschatz der Sprache, daß sie einander nicht mehr verstehen", mit Zuhilfenahme des arabischen *balla*, befruchten, statt hebräisch *balal*, verwirren. Die Lüge sei Jakob erst nachträglich angedichtet worden, Josef sei nicht nach Ägypten verkauft, sondern von den Händlern gestohlen worden. Die Verurteilung einiger Bände Sch.s gibt G. auf einem eingelegten Blatt als berechtigt zu, allerdings „nur aus rein pädagogisch-pastoralen Gründen" (36). Im AT seien der Stein des Anstoßes wohl hauptsächlich „die neuen Buchtitel und die neue Kapitel- und Verseinteilung gewesen". Doch dürfte u. a. ein wichtiger Grund gewesen sein, daß die vielen gestrichenen Teile nach Sch. nicht zum inspirierten Urtext gehört haben (41). Ist doch die ganze Hl. Schrift inspiriert *cum omnibus suis partibus* (Tridentinum); vgl. auch die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission über den Pentateuch IV: *additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita*. Es berührt sympathisch, daß sich G. für das Lebenswerk seines verstorbenen Mitbruders so warm einsetzt, aber man wird seine frohen Hoffnungen nicht teilen können. S. 32 hätte das Wort „Vulgataanbetung" nicht fallen dürfen. S. 42: „Die Bibelenzyklika durch göttliche Vorsehung (das wäre: *Providentissimus Deus* Leos XIII.) vom Jahre 1945" ist wohl nur ein Versehen, sie stammt aus dem Jahre 1943 und beginnt: *Divino afflante Spiritu*.

H.

Kirchengeschichte

William A. Hinnebusch O. P., The early English Friars Preachers (Dissertationes historicae 14). Gr.-8° (519 S.). Rom 1951 Istituto Storico Domenicano S. Sabina. — Das Motto des Dominikanerordens: beschauen und an andere von den Früchten der Beschauung weitergeben, kommt in dieser ausgezeichneten Monographie, die das Schicksal und die Eigenart der mittelalterlichen Dominikaner in England unter Verwertung eines ausgiebigen Quellenmaterials schildert, zu eindrucksvoller Darstellung. Die Geschichte beginnt mit dem 5. August 1221, als Gilbert von Fresney mit zwölf Gefährten in Dover landete. Sie zogen in schneller Reise über Canterbury und London und eröffneten noch im selben Jahr ein Haus in Oxford. Die Geschichte der englischen Dominikanerprovinz ist die eines einzigartigen Aufstiegs, denn um 1337 bestanden bereits 51 Ordenshäuser mit ungefähr 1795 Mitgliedern. Nicht nur das äußere Wachstum, auch der innere Geist, die akademische und seelsorgliche Tätigkeit werden mit der Akribie des Historikers nachgezeichnet. Besondere Aufmerksamkeit dürfen wohl die Kapitel 7—10 beanspruchen, da sie ein selten behandeltes Thema zum Gegenstand haben: die mittelalterliche dominikanische Architektur in England. Die bisher nicht ganz eindeutig beantwortete Frage, wie sich der Thomismus bei den englischen Dominikanern durchsetzte, dürfte hier ihre objektivste Behandlung erfahren haben. Der Verf. gibt auch eine dem Dogmenhistoriker erwünschte Darstellung solch berühmter Theologen, wie es Robert Bacon, Richard Fishacre, Robert Kilwardby, Thomas Sutton u. a. sind. Alles in allem hat Hinnebusch ein Standardwerk geschaffen, für das die englischen Dominikaner ihrem amerikanischen Mitbruder dankbar sein können.

E. Gutwenger S. J.

Constancio Gutiérrez S. J., Españoles en Trento (Corpus Tridentinum Hispanicum I). Gr.-8° (LXXX u. 1062 S.). Valladolid 1951, Instituto Jerónimo Zurita. — Dieses umfangreiche und mit einer erschöpfenden Gelehrsamkeit gefüllte Werk ist die erstmalige Edition eines für den spanischen Anteil am Trien-

er Konzil grundlegenden Manuskripts (Cod. 320 der Bibliothek des Colegio de anta Cruz in Valladolid), das schon Merkle (im ersten Band der Görresausgabe er Konzilsakten I, S. XXVII) bekannt war. In genauer Untersuchung wird die eit seiner Abfassung (zwischen 1727 und 1738) und der wahrscheinliche Autor Don Francisco Vicente Gómez) festgestellt. Der lateinische Text und (offenbar ür den handlicheren Gebrauch beim spanischen Leserkreis) die spanische Übertragung geben 191 zum Teil ausführliche Biographien der Spanier, die am Konzil teilgenommen haben. Der wissenschaftliche Wert dieser meist sehr beienen Lebensgeschichten wird wesentlich erhöht durch die mit größter Akribie eigegebenen Kommentare aus der Feder des Herausgebers. Der Rezensent kann dies aus eigener Kenntnis vor allem für die Kommentierung der Biographien er sechs Jesuiten bestätigen, die am Konzil einen oft entscheidenden Beitrag eleistet haben. Aber das Gleiche gilt gewiß für die Daten und die bibliographiehen Angaben zum Leben der 22 Dominikaner und der 21 Franziskaner, deren heologischer Einfluß die Konzilsarbeit mitgeformt hat. Dadurch wird die intenive Forschungsarbeit zum Tridentinum, die uns seit dem Jubiläumsjahr 1945 eschenkt wurde, von der spanischen Sicht her bereichert, und es wird hier fortesetzt (Kommendes verheißungsvoll andeutend), was schon durch die Publiation der auf Trient bezüglichen Dokumente des Archivs von Simancas von M. Ferrandis (I. Band Valladolid 1928, II. Band 1934) begonnen war.

Hugo Rahner S. J.

Feliciano Cereceda S. J., Diego Lainez en la Europa religiosa de su tiempo 1512—1565). Bd. I: Gr.-8° (XXXIV u. 633 S.); Bd. II: Gr.-8° (583 S.). Madrid 1945 u. 1946, Ediciones Cultura Hispanica. — Wir zeigen dieses monumentale Werk, wenn auch verspätet, hier an, weil es wie kein anderes ergänzend zu der heute so sehr fortschreitenden Forschung über das Konzil von Trient gehört. Der leider frühverstorbene Verfasser schenkt uns ein großzügig entworfenes hier und dort vielleicht etwas zu episch breit geratenes Bild des größten unter den tridentinischen Theologen aus der jungen Gesellschaft Jesu. Des Lainez Einfluß auf die Theologie seiner Zeit und auf die Gestaltung der religionspolitischen Ereignisse in der Mitte des 16. Jh. geht weit hinaus über seine Bedeutung für den eigenen Orden als der klügste Kopf unter den ersten Gefährten des hl. Ignatius. Wer immer sich über den richtunggebenden Einfluß des Lainez auf die Konzilsdebatten in allen Perioden des Tridentinums (I, S. 171—377; II, S. 65—276) unterrichten lassen will, findet bei Cereceda die genaueste Belehrung.

R.

Actas del IV. Centenario del nacimiento de Francisco Suárez S. J. (1548—1948). Bd. I: Gr.-8° (XXIII u. 418 S.); Bd. II: Gr.-8° (471 S.). Madrid 1950, Dirección General de Propaganda. — Wir zeigen diese beiden reichgefüllten Bände (mit einiger Verspätung) an, weil viele der in ihnen enthaltenen Aufsätze weit über die Erwartungen hinausgehen, die uns sonst Festschriften hegen machen. Die einzelnen Beiträge sind im Wert verschieden und manche davon auch diskutabel. Aber alle tragen dazu bei, den Nachweis lebendiger und faßbarer zu machen, daß die Philosophie des Suárez, etwa in ihrer Konfrontierung mit Kant (I, S. 211—233), um nur einen Aspekt herauszugreifen, immer noch Anlaß gibt zu je neuer Fragestellung und mehr zu sagen hat, als es eine gewisse Suárez-Skepsis wahr haben will. Das Gleiche gilt für die Staatslehre des Suárez (Bd. II, S. 197—408), während unseres Erachtens die dogmatische Theologie des Denkers von Granada eine doch wohl etwas zu karge Darstellung gefunden hat; immerhin sei als theologiegeschichtlich besonders lehrreich die Abhandlung von J. Salaverri S. J. über die Ekklesiologie des Suárez (II, S. 39—54) hervorgehoben. Sehr dankenswert ist die bibliographische Liste der Untersuchungen, die in der internationalen Gelehrtenwelt anläßlich des 400. Geburtstags des Suárez veröffentlicht wurden (II, S. 411—423).

R.

Ignacio Iparraguirre S. J., Obras completas de San Ignacio de Loyola (Biblioteca de Autores Cristianos 86). 8° (XV, 80 u. 1075 S.). Madrid 1952, Editorial Catolica. — Diese für jeden Ignatiusforscher unentbehrliche Neuausgabe der Hauptwerke des Stifters der Gesellschaft Jesu ist freilich keine ‚vollständige' Wiedergabe aller seiner Schriften. Es sind die Hauptwerke herausgegriffen, diese aber nach dem kritischen Text der Monumenta Historica Societatis Jesu wiedergegeben und mit hervorragend gelungenen Kommentaren versehen: die sogenannte ‚Autobiographie' des Loyola, die Exerzitien, das Geistliche Tagebuch, der vollständige Text der Konstitutionen, die von Ignatius selbst verfaßten Regeln des Ordens, und endlich eine Auswahl der wichtigsten Briefe. Textausgabe und Kommentierung der Selbstbiographie besorgte Candido de Dalmases S. J., der gelehrte Direktor der Monumenta in Rom. Höchst dankenswert und unentbehrlich die beiden Bibliographien, die von den Herausgebern mit minutiöser Genauigkeit verfertigt wurden zum Leben des Ignatius (S. 69—80) und zum Exerzitienbuch und seiner Theologie (S. 143—149). Überdies sei vermerkt, daß wir bisher eine so vollständige Übersicht über die Geschichte der hagiographischen Darstellung des Lebens des Loyola, wie sie hier geboten wird (S. 7—48), nicht besessen haben; mein eigener Versuch einer solchen Übersicht (Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, Einsiedeln 1942, S. 32—44) ist damit weit überholt. Dem Erforscher der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts wird mit diesem handlichen Band viel mühselige Sucharbeit in den Monumenta Historica Societatis Jesu erspart. *R.*

Victoriano Larranaga S. J., Obras completas de San Ignacio de Loyola. Tomo I.: Autobiografia. Diario espiritual (Biblioteca de Autores Cristianos 24). 8° (XII u. 884 S.). Madrid 1947. Editorial Catolica. — Zu dem eben angezeigten Sammelband der wichtigsten Werke des hl. Ignatius muß unbedingt auch noch diese Text- und Kommentarausgabe der Selbstbiographie und des Geistlichen Tagebuchs des Loyola ins verdiente Licht gerückt werden. Wir wissen freilich nicht, ob es sich mit diesem als Band I bezeichneten Buch um den Beginn einer alle Werke umfassenden Edition handelt, oder ob man diesen etwas kühnen Plan später fallen ließ und durch das oben angezeigte Sammelwerk ersetzen wollte. Aber die Weise, wie Larranaga die beiden Bücher des hl. Ignatius kommentiert, ist für jeden, der auf diesem Gebiet forscht, von solchem Wert durch ihren fast unerschöpflichen Reichtum an Verweisen und Daten, daß schon dieser eine Band immer seine Bedeutung behalten wird. Das gilt in Sonderheit von der Kommentierung des mystischen Tagebuches, wo der gelehrte Deuter die Ergebnisse buchen kann, die er früher in seinem ausgezeichneten Werk „La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús" (Madrid 1944) aufgezeigt hat. Und sein Kommentar zur Autobiographie ist die bisher reichhaltigste und mithin völlig unentbehrliche Zusammenfassung aller Forschungsergebnisse, die wir den unermüdlichen Herausgebern der Ignatiusbände der Monumenta Historica Societatis Jesu in Rom verdanken, vor allem den zwei wohlgefüllten Bänden der „Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola" (I, Rom 1943; II, Rom 1951). Ein Vergleich dieser erschöpfend kommentierten Ausgabe der Autobiographie etwa mit der 1922 in deutscher Übertragung von A. Feder herausgegebenen „Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola" zeigt uns den erstaunlichen Fortschritt der hagiographischen Forschung auf diesem so entscheidenden Gebiet der Kirchengeschichte des 16. Jh. — Welches Interesse die internationale Welt an einer vertieften Darstellung der Bedeutung des hl. Ignatius von Loyola nimmt, mag auch die Tatsache zeigen, daß das von mir 1949 in zweiter Auflage bei Pustet (Graz-Salzburg) herausgegebene Buch „Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit" inzwischen eine französische (Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices, Toulouse 1948), eine amerikanische (The

erituality of St. Ignatius Loyola, Westminster 1953) und eine holländische (De Spiritualiteit van Sint Ignatius van Loyola, 's Hertogenbosch 1953) Übertragung erhalten hat. *R.*

James Brodrick S. J., Saint Francis Xavier. 8° (XII u. 548 S., 15 Bilder, 4 Karten), London 1952, Burns & Oates. — Seitdem wir in den beiden mit unübertrefflbarer Akribie edierten Bänden der Briefe des hl. Franz Xaver (= Monumenta Historica S. J. Bd. 67 u. 68, Rom 1944 u. 1945, hrsg. von G. Schurhammer und J. Wicki) eine historische Grundlage besitzen, wie sie keinem Heiligen der Neuzeit in solcher Zuverlässigkeit zuteil wurde, mußte es einen so geistvollen Biographen wie Brodrick reizen, auch das Leben des heroischen Apostels von Indien zu schreiben, wie er das Leben des deutschen Apostels Canisius beschrieben hat (deutsch von K. Telch, Wien 1950, Herder). „The sublimest of the world's globe-trotters" (S. VII) hat es ihm angetan. Sein Werk ist ein Muster dafür, wie man die von mühsamer Gelehrtenarbeit bereitgestellten Quellen zur Zeichnung eines glanzvollen Lebensbildes benützen kann. Theologisch bedeutsam ist die Stellungnahme zu den Wunderberichten aus Xavers Leben (S. 527ff); hagiographisch höchst lehrreich etwa der Nachweis, daß die fast schon zum frommen Gemeinplatz gewordene Nachricht, Ignatius habe den jungen Franz Xaver in Paris beim Erteilen der Exerzitien mit dem eintönig wiederholten Wort „Was nützt es dem Menschen..." gewonnen, keinerlei historische Basis habe (S. 41), obwohl selbst Schurhammer (I, S. 11) die Legende übernimmt. *R.*

Miguel Nicolau S. J., Jerónimo Nadal S. J. Sus obras y doctrinas espirituales. Gr.-8° (XXXVI u. 569 S., 15 Bildtafeln). Madrid 1949, Imprenta Editorial Ursania. — Dieses ursprünglich aus einer Innsbrucker Dissertation des inzwischen bekannt gewordenen spanischen Dogmatikers entstandene Werk zeichnet zum ersten Mal die Gestalt eines der Männer um Ignatius von Loyola, dem neben Jakob Laynez und Juan de Polanco das Hauptverdienst um die Gestaltung und Ausbreitung der jungen Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert zukommt. Aufgebaut auf einer profunden Kenntnis auch der zum großen Teil noch unedierten Quellen macht der Verfasser die Bedeutung lebendig, die diesem Spanier aus Mallorca (der 1574 bis 1577 in beschaulicher Stille auch in Hall in Tirol weilte) in einer ganz Europa umfassenden Tätigkeit zukommt und ihm vor allem auch in der Geschichte der neuzeitlichen (und tief in der spätmittelalterlichen Tradition verwurzelten) Mystik einen bisher wenig beachteten Platz anweist. Der Forscher weiß, welche Bedeutung den geistlichen Ansprachen des Nadal für die Frühgeschichte des Jesuitenordens zukommt; daher danken wir dem Herausgeber vor allem für die im Anhang (S. 473—536) zum ersten Mal edierten Ansprachen, die Nadal von 1554 bis 1561 in Spanien gehalten hat. Das Werk des P. Nicolau gehört zu den unentbehrlichen Quellenwerken zur vertieften Darstellung des Einflusses, den die jüngst entstandene Gesellschaft Jesu auf die Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts genommen hat. *R.*

René Fülöp-Miller, Die die Welt bewegten. Antonius-Augustinus-Franziskus-Ignatius-Therese. Gr.-8° (530 S.). Salzburg 1952, Otto Müller. — Man würde dem ins Deutsche übersetzten amerikanischen Bestseller des bekannten Autors zuviel Ehre antun, wenn man sich mit der Art und Weise, wie er das Wesen der großen katholischen Heiligen beschreibt, ernsthaft auseinandersetzte. So richtig man in den einschlägigen Kritiken das Unzulängliche an diesen Biographien betonte und auf die Gefahr einer wirklichen Säkularisierung hinwies, so bleibt doch bestehen, daß der Verf. genau weiß, wie er zu schreiben hat, um moderne Menschen für katholische Heilige zu interessieren. Hat doch kein geringerer als Thomas Mann bestätigt, daß ihn dieses Buch außerordentlich beschäftigt hat. Es ist daher wohl zu hoffen, daß diese glänzend geschriebenen Leben der Heiligen, so unvollständig sie auch an sich sein mögen, für Interessierte

und Suchende ein erster Anlaß sein könnten, sich eingehender mit ihnen zu beschäftigen, um dann durch weiteres Forschen und durch eine kompetentere Führung die wirkliche Welt der katholischen Heiligen kennen zu lernen.

F. Maaß S. J.

P. Athanasius G. Welykyj O. S. B. M., S. Josephat hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonizationis. Vol. I (Analecta O. S. B. M., series II. sectio III). Gr.-8° (XXXI u. 306 S.). Romae 1952, PP. Basiliani (Piazza Madonna dei Monti 3). — Der Veröffentlichung dieser Märtyrerakten schickt der Herausgeber eine knappe lateinische Einleitung voraus, in der er die wichtigsten Ereignisse im Leben des hl. Josaphat Kuncewycz (1580—1623) erzählt, dann die ersten Versuche beschreibt, die zur Seligsprechung des Martyrers unternommen wurden, und endlich auf die Dokumente selbst zu sprechen kommt. Sie entstammen, soweit sie nicht schon anderweits herausgegeben sind, dem Vatikanischen Geheimarchiv und dem Archiv der Kongregation der Propaganda. Da aber die Bestände dieser römischen Archive noch nicht vollkommen erfaßt sind, muß mit neuen Funden gerechnet werden. Die Publikation dieser römischen Märtyrerakten kann also noch nicht als die endgültige und authentische angesehen werden. *M.*

Ernst Böminghaus, Meditationen zum Weg der deutschen Kirche vom Ausgang des Mittelalters bis in die neuere Zeit, Zerfall der alten Lebensordnung und Ringen um eine neue. 2. Aufl. Gr.-8° (405 S.). Hamburg 1949, Hansa-Verlag Josef Toth. — Diese Meditationen wollen keine eigentliche Kirchengeschichte Deutschlands sein, da sie nicht so sehr einzelne Details darstellen als viel mehr eine geschlossene Schau der wichtigsten Ereignisse der deutschen Kirchengeschichte von hoher Warte aus bieten wollen. Jeder, der den Verf. persönlich gekannt hat, findet in dem Buche das wieder, was dem strengen Wissenschaftler, dem feinsinnigen Künstler und nicht zuletzt dem seeleneifrigen Priester besonders eigen war: die scharfe Erfassung charakteristischer Einzelheiten durch die Kraft seiner klaren und durchdringenden Intelligenz, die hervorragende künstlerische Gestaltung des behandelten Stoffes durch die dem Verf. eigene gehobene Sprache und schließlich die Wertung der Taten und ganz besonders auch der Unterlassungen und Fehlleistungen der handelnden Menschen *sub specie aeternitatis*. Besondere Sorgfalt ist auf den Abschnitt über das Spätmittelalter verwendet, in dem vor allem sichtbar wird, wie das Versagen der kirchlichen Vertreter dem Geschichtsschreiber zum eigenen tiefempfundenen Leide wird. Heute wissen wir allerdings, daß nicht nur der Klerus, sondern auch die Laien ihren gemessenen Anteil an der Verantwortung für die kommende Reformation trugen, da es vor allem die Auswüchse des Laienregimentes in der Kirche waren, die das ganze Mittelalter hindurch eine geregelte Seelsorge erschwerten und gelegentlich fast unmöglich machten. *M.*

Robert Haaß, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Gr.-8° (186 S.). Freiburg i. B. 1952, Herder. DM 8.—. — Dieses Buch unterrichtet uns in dankenswerter Weise über den Zustand der deutschen Universitäten zur Zeit der Aufklärung und sein Verf. macht kein Hehl daraus, daß er sich mehr der positiven Bewertung dieses Zeitalters, wie sie vor allem von Merkle verfochten wurde, anschließt. Dieser Kampf um eine gerechtere Würdigung jener vielangefochtenen Zeit würde wohl mit größerem Erfolge geführt worden sein, wenn man von Anfang an klarer herausgestellt hätte, worum es damals eigentlich ging. Die theologische Aufklärung bestand ja bekanntlich im Prinzip darin, daß der menschliche Verstand nicht nur als Richter über die Offenbarungstatsache, sondern auch über den Offenbarungsinhalt bestellt wurde. Wenn man also den Mut hatte und nach Kant auch haben sollte, die geoffenbarten Wahrheiten vor das Forum des Verstandes zu ziehen, konnte man diese

Wahrheiten auch ablehnen oder leugnen; daher gab es denn auch alle Kategorien von Aufklärern, angefangen vom schüchternen Neologen bis zum radikalen Rationalisten, der die Vernunft mit der Offenbarung gleichstellte. Sieht man die Aufklärung von dieser Seite, so kann das Urteil für einen offenbarungsgläubigen Christen nicht schwer sein: Unter dieser Rücksicht war die Aufklärung eine schwere, ja eine tödliche Gefahr für jede übernatürliche Religion und insbesondere für die katholische Kirche, die nicht umsonst von der Aufklärung in jeder Form und unter jedem Vorwand bekämpft und „reformiert" wurde. Wenn aber auch die Aufklärung für die Kirche ihr Gutes hatte, so kam das nicht vom Prinzip der Aufklärung als solchem, sondern daher, daß es der kirchlichen Regeneration und Restauration gelang, das offenbarungsfeindliche Gift auszuscheiden und das natürlich Gute und Nützliche, wie einzelne Organisationsformen und ähnliches, zu benützen und dem Übernatürlichen dienstbar zu machen. Ohne diesen spezifisch kirchlichen Genesungsprozeß hätte auch für die Reform der Aufklärung das Wort gegolten: Operation gelungen, Patient gestorben! Nach diesen Bemerkungen erübrigt es sich wohl, auch auf die völlig unhaltbare Beurteilung des Josephinismus näher einzugehen. Da er ja die spezifisch österreichische Form des aufgeklärten Staatskirchentums ist, muß ihn der Katholik doch wohl im Gegensatz zu der merkwürdigen Behauptung des Verf. in erster Linie vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus beurteilen, weil es um die Existenz der Kirche als freie und unabhängige übernatürliche Heilsanstalt ging. Inzwischen ist es ja auch klar geworden, daß es dem Josephinismus gar nicht so sehr um eine wirkliche Reform der Kirche und die Beseitigung der zeitbedingten Formen des Barockkatholizismus ging, als vielmehr um die unbedingte Oberhoheit des Staates, der die übernatürliche Mission der Kirche nicht mehr anerkannte und jedes Angebot zur Mitarbeit an der praktischen Reform betont zurückwies. Es ist zu bedauern, daß der Verf. sich in seinem Urteil über den Josephinismus vor allem auf das Werk E. Winters, eines abgefallenen Priesters stützt, der im Josephinismus vor allem deshalb ein System des Reformkatholizismus sieht, weil er die katholische Kirche in ihrer heutigen Form ablehnt. Es ist nur zu hoffen, daß H. bei einer Neuauflage seine irreführenden Bemerkungen S. 166, die der Lage, in der sich die österreichische Kirche dem gewalttätigen Staate gegenüber befand, nicht gerecht werden, dem Stande der objektiven wissenschaftlichen Forschung anpaßt. *M.*

Ferdinand Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv. II. Band: Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770—1790 (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt. Diplomataria et acta, 72. Bd.). Gr.-8° (XXXII u. 559 S.). Wien 1953, Herold. — Die Fortsetzung der Aktenpublikation über den Josephinismus, deren zweiten Band ich hier wieder selbst anzeigen (vgl. ZkTh 73 (1951) 124f), bringt die einschlägigen Dokumente der Jahre 1770—1790 zum Abdruck. Aus ihnen geht eindeutig hervor, daß der Staatskanzler Maria Theresias, Fürst Kaunitz, auch im letzten Jahrzehnt der Herrscherin seinen überragenden Einfluß auf die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche in Staat in Österreich weiterhin beibehielt, da diese Kaiserin noch in ihrem Todesjahre dem Fürsten schriftlich bestätigte, daß sie seine diesbezüglichen Prinzipien „unverbesserlich" finde. Obwohl die konkreten kirchlichen Reformen an sich gar nicht in das Ressort des Staatskanzlers fielen, gelang es diesem doch, die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in seinem Sinne zu beeinflussen und so der Staatsallmacht immer mehr zum Siege zu verhelfen. Nur in einem einzigen, verhältnismäßig minder wichtigen Punkte, in der Frage der bürgerlichen Toleranz, war der Fürst nicht imstande, die Gewissensbedenken Maria Theresias zu beschwichtigen und sie zu der von ihm gepredigten Gewissensfreiheit zu bekehren. Dafür hatte sie allerdings zu dem vom gleichen Kanzler

seit Jahren geübten Gewissenszwang beharrlich geschwiegen und sich der von Kaunitz inspirierten praktischen Kirchenpolitik mehr und mehr gefügt. Dem Staatskanzler gelang es aber auch nach dem Tode der Kaiserin, den neuen etwas eigenwilligen Monarchen, der doch in vielen Stücken früher sein bekämpfter Rivale gewesen war, für seine konsequente antipäpstliche Haltung zu gewinnen und den an sich religiös gesinnten Herrscher auf die schiefe Ebene bis zum unmittelbar drohenden Bruch mit Rom zu drängen. Es war die Frage des kirchlichen Stellenbesetzungsrechts, das nun Jahre hindurch zum Angelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche wurde. Denn es war gerade dieses Recht, das eine bis dahin noch immer klaffende Lücke im theoretischen Staatskirchentum des Fürsten schließen und weniger den praktischen Machtbereich des Staates erweitern — das war gar nicht notwendig, weil der Papst in der Wahl der Bischofskandidaten ohnehin kaum mehr frei war — als vielmehr die Souveränität des Staates begrifflich abschließen und vollenden sollte. Hauptsächlich dieser Frage wegen hatte Pius VI. seine denkwürdige Reise nach Wien im Jahre 1782 unternommen und es bedeutete daher einen wirklichen Erfolg der päpstlichen Politik, daß es im Jahre 1784 gelang, den Kaiser zum Abschluß einer freundschaftlichen Konvention zu bewegen, in der Joseph II. dieses Ernennungsrecht als päpstliches Privileg entgegennahm. Trotz dieser schweren Niederlage des Staatskanzlers, der betrübt feststellte, daß der Papst mit einem blauen Auge davongekommen war, schien dann der Streit um die Ernennung Herbersteins dem Fürsten Kaunitz eine letzte Gelegenheit zu geben, sein kirchenpolitisches Lebenswerk zu krönen, da der Kaiser das Dokument schon unterschrieben hatte, das die österreichischen Regierungsstellen anwies, den vom Papste zurückgewiesenen Kandidaten auch ohne und gegen den Willen Roms zum Erzbischof zu ernennen und so die österreichische Kirche von Rom unabhängig zu machen und sie dem Staate völlig zu unterwerfen. *M.*

Heinrich Ferihumer, Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II. Haus Österreich und Hochstift Passau in der Zeitspanne von 1771—1792 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs. Hrsg. vom Oberöst. Landesarchiv). Gr.-8° (427 S.). Linz 1952, Landesarchiv. — Es ist für die Kirchegeschichte Österreichs von größter Wichtigkeit, daß in größeren Monographien wichtige Teilabschnitte dieser Geschichte, wie die Aufklärung und deren Auswirkung auf einzelne Länder, behandelt werden, wie dies der Autor dieses grundlegenden Werkes über die Pfarr- und Diözesanregulierung Oberösterreichs zur Zeit Maria Theresias und Joseph II. unternimmt. Auf dem Studium der einschlägigen Akten des Oberösterreichischen Landesarchivs, des Linzer Ordinariatsarchivs, der Bestände des Münchener Hauptstaatsarchivs und der inzwischen vernichteten Akten des österreichischen Staatsrates kann der Verf. eine genau belegte Darstellung der äußeren Geschehnisse bieten, die im Verlaufe zweier Jahrzehnte zum großen Werke der Neuregulierung der Pfarren und zur Errichtung der Linzer Diözese führten. Das ganze Hin und Her und der Papierkrieg, der zwischen staatlichen und kirchlichen Vertretern der damaligen Zeit geführt wurde, kann hier nicht noch einmal nacherzählt werden; aber all diese einzelnen Geschehnisse bilden, wie der Verf. selber hervorhebt, einen wichtigen Abschnitt der durch die ganze Geschichte des Abendlandes sich hindurchziehenden Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche (S. 24). In diesem grundsätzlichen Sinne haben aber auch die zeitgenössischen kirchlichen Vertreter das Werk des Kaisers gesehen, da sie sich bewußt waren, daß ihnen und nicht dem Kaiser die Sorge für die Kirche Christi anvertraut war. Wenn daher Joseph II. als *advocatus Ecclesiae*, als Beschützer der Kirche, die Reform der Seelsorge vornehmen wollte und die Bischöfe bloß die notwendige Anzahl der Seelsorger ausfindig zu machen hatten, so muß man trotz des Protestes des Autors (S. 82) dem Herrscher nicht nur Eigenwillig-

ist, sondern auch antikirchliche Haltung vorwerfen, da er die grundsätzliche Unabhängigkeit der von Christus bestellten Hirten nicht anerkannte und sich deren Amt einfachhin anmaßte. Was der Religion und der Kirche Nutzen schaffen konnte, unterlag letztlich nicht der Beurteilung des Kaisers, der in seiner Resolution, die die brutalen Klosteraufhebungen einleitete, eindeutig zum Ausdruck gebracht hatte, daß sich die kaiserlichen Begriffe von Religion und Gottesverehrung durchaus nicht mit denen der katholischen Kirche deckten. Dem Kaiser hat dies kein geringerer als der damalige Papst selbst des öfteren vorgehalten und ihm unter vier Augen in Wien erklärt, daß er ihn nicht einmal als Sohn, geschweige denn als Beschützer der Kirche anerkennen könne. Wenn also die organisatorische Reform der Seelsorge der Kirche zweifellos genützt hat, so stammt dieser Nutzen nur indirekt aus dem vom Kaiser geleiteten Werke, da der Josephinismus in sich nur die Unterstellung der Kirche unter den Staat und ihr gesichertes Funktionieren als moralische Anstalt bezweckte. Einen ähnlichen Vorbehalt möchte ich zur Bemerkung des Verf. über die Einstellung der erbländischen Bischöfe zum katholischen Ordenswesen machen. Eine gewisse ordensfeindliche Haltung, die der Aufklärung eigen war, mag auch beim einen oder andern Ordinarius vorhanden gewesen sein. Aber das Urteil, daß in jener Zeit sich nicht einmal die Kirchenfürsten darüber im klaren waren, ob die Klöster eine Daseinsberechtigung hätten oder nicht (S. 80), geht denn doch zu weit. Hat doch der durch und durch ordensfeindliche Staatskanzler Kaunitz die Denkschrift des Kardinals Migazzi, der die Klöster grundsätzlich in Schutz nahm, als ein nicht auf gesunde Vernunft und wahre Religion, sondern bloß auf den Begriff eines aszetischen Fanatismus ruhendes Gewäsch bezeichnet, wie F. selbst zitiert. Nun aber hat Hofrat Heinke in seiner geheimen Denkschrift, die er zu Beginn der Regierung Josephs II. auf dessen Geheiß über die vorzunehmenden kirchlichen Reformen ausarbeitete, ausdrücklich betont, daß die meisten österreichischen Bischöfe im Wiener Kardinal ihren Führer sahen, dessen streng kirchliche Ansichten sie durchaus teilten. Wenn dann auch bei der Errichtung der Linzer Diözese kirchliche Stellen Schwierigkeiten machten, so galten sie, wie dies ja auch die Dokumente der Wiener Staatskanzlei zeigen, nicht so sehr dem kirchlichen Reformwerk, sondern der Auffassung, daß es Sache des Staates und nicht der Kirche sei, die Diözesanregulierung vorzunehmen, eine Auffassung, die vom österreichischen Staatskanzler durch Jahre hindurch mit immer wachsender Lautstärke der römischen Kurie gegenüber zum Ausdruck gebracht wurde. *M.*

Karl Dietrich Erdmann, Volkssouveränität und Kirche (Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 — 13. April 1791). 8° (311 S.). Köln 1949, Universitätsverlag. — Diese ausgezeichneten Studien haben der Geschichtswissenschaft einen großen Dienst erwiesen, da sie endlich einwandfrei nachweisen können, was die französische Nationalversammlung nach dem Ausbruche der Großen Revolution mit ihrer Kirchenpolitik eigentlich bezweckte. Bekanntlich hat die ungeheure Finanzkatastrophe, der der Staat in jenen Jahren unweigerlich zuzutreiben schien, den König zuerst zur Einberufung der Notabelnversammlungen, dann zur Berufung der Generalstände und endlich zur Anerkennung der Nationalversammlung bewogen. Aber die Absicht der Nationalversammlung ging gar nicht dahin, dem Staate in seiner wirtschaftlichen Not zu Hilfe zu kommen; die Vertreter des dritten Standes, die nicht daran dachten, ihr Vermögen und Einkommen entsprechend und gerecht zu besteuern, sahen vielmehr im finanziellen Defizit das eigentliche Nationalvermögen des französischen Volkes, und nach der klassischen Formulierung Mirabeaus war die öffentliche Verschuldung der Keim der politischen Freiheit. Wie nun die Nationalversammlung nach diesem Prinzip die Unordnung des Staatshaushaltes als

Hebelarm gebrauchte, um die Machtstellung des Hofes und der Krone aus den Angeln zu heben, so benützten die aufgeklärten Abgeordneten, die sich die Prinzipien des rationalistischen Natur- und Staatsrechtes schon längst zu eigen gemacht hatten und daher der Kirche größtenteils innerlich entfremdet waren, die gleiche Finanzmisere dazu, der Kirche nicht nur ihr Vermögen zu rauben, sondern auch deren grundsätzliche körperschaftliche Eigenständigkeit zu beseitigen und sie voll und ganz der Souveränität des Staates zu unterstellen. Das Wertvolle an der Arbeit ist nun gerade, die einzelnen Etappen dieses Weges aufgezeigt und mit voller Evidenz bewiesen zu haben, daß es den meisten Vertretern des französischen Volkes nur um die Erreichung dieses Zieles zu tun war und daß sie alles sachliche Entgegenkommen des französischen Klerus nicht interessierte, ebenso wenig wie der Appell einzelner wirklicher Patrioten, die auf die soziale Ungerechtigkeit hinwiesen, „die darin bestand, daß man bei der Abschaffung des Zehnten dem Großgrundbesitz zu Lasten des kleinen Eigentümers und der Besitzlosen finanzielle Vorteile einräumte". In diesem grundsätzlichen Kampfe gegen die Kirche und ihre prinzipielle Unabhängigkeit benützte der Staat und seine Vertreter geschickt einige der Schlagworte des alten Gallikanismus, ohne sich aber weiter darum zu kümmern, daß gerade der Gallikanismus die Eigenständigkeit der Kirche auch dem Staate gegenüber immer so stark betont hatte. Wenn daher der Verf. im letzten Absatz seines Buches von der gallikanischen Kirche sagt, sie hätte sich in ihrem Untergange selbst verwirklicht, da sie sich noch im letzten Augenblicke zur Freiheit des Staates und der Kirche bekannt hätte, so muß ich gestehen, daß ich diesen Satz nicht verstanden habe. Mir scheint, daß der Gedanke an ein Gottesgericht, das schließlich durch den Bundesgenossen, den französischen Staat, über die alte gallikanische Kirche hereinbrach, näher läge. *M.*

Eduard Hosp, Sebastian Franz Job. Ein Karitasapostel des Klemens-Hofbauer-Kreises (1767—1834). 8° (158 S.). Mödling b. Wien 1952, St. Gabriel. — Der aus Bayern stammende Hofkaplan der Gemahlin Kaiser Franz' I., der Kaiserin Karolina Augusta, der mit ihr nach Wien gekommen war, sich dort dem Kreise des hl. Klemens Maria Hofbauer anschloß und durch seine Predigten, sein seelsorgliches Wirken unter den Gebildeten und durch fromme Stiftungen ein bedeutender Förderer der katholischen Restauration in Österreich während der ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts war, ist der Gegenstand dieser ansprechenden historischen Studie. *M.*

Clemens Graf Brandis, Österreich und das Abendland in der Wende des XIX. Jahrhunderts. Gr.-8° (143 S.). Innsbruck 1953, Inn-Verlag. — Der Verf. skizziert in knapper und selbständiger Gedankenführung die Ideen und Ereignisse, die das alte Österreich und das gesamte Abendland bis an die Schwelle des Revolutionsjahres 1848 heranführen. Es ist vor allem das italienische Risorgimento, das das Schicksal Österreichs und des Kirchenstaates bestimmt und das überzeugend aus den politischen Gegebenheiten, insbesondere dem natürlichen Antagonismus des nationalitalienischen Liberalismus und der konservativen übervölkischen Ordnungsidee des alten Habsburgerreiches erklärt wird. Sehr treffend weist der Autor darauf hin, daß unter diesen Verhältnissen die Politik des Kardinalstaatssekretärs des Papstes Gregors XVI., Luigi Lambruschini, die als österreichfreundlich galt, die einzig mögliche war, da zwischen dem Kirchenstaat und dem italienischen Nationalismus trotz allen guten Willens des neuen Papstes Pius' IX. eine unüberbrückbare Kluft bestand, die nicht weniger tief war als jene, die diesen Nationalismus von der durch Österreich vertretenen übernationalen Staats- und Ordnungsidee trennte. Die Erwägungen über die französische Revolution werden durch die neueste inzwischen erschienene Literatur, wie das zweibändige Werk von M. Göring und die oben besprochene Arbeit von Erdmann, schärfer profiliert und teilweise auch korrigiert. *M.*

Atlas Societatis Verbi Divini. Descriptio geographica et statistica omnium ope- rum Societatis Verbi Divini. Editus a P. Henrico Emmerich S. V. D. Gr.-8° (72 S. u. 20 Karten). Mödling b. Wien, 1952, St. Gabriel. — Der im Anschlusse an das Werk von P. Johann Thauren S. V. D. über die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in den Heidenländern im Jahre 1931 erstmals herausgegebene Missionsatlas der Arbeitsfelder dieser Ordensgenossenschaft wird nunmehr neu aufgelegt. Die genauen Statistiken mit ihrem lateinischen, deutschen und englischen Begleittext, deren Angaben für China naturgemäß heute nicht mehr gelten, und die vorzüglich reproduzierten Karten geben ein anschauliches Bild von der weltweiten Tätigkeit eines der größten katholischen Missionsorden unserer Zeit. *M.*

Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa. 2 Bde. (Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana. Vol. XIII/XIV, Collectionis n. 22—47). Gr.-8° (456 u. 560 S.). Roma 1948, Università Gregoriana. — Dem Andenken Papst Gregors XVI., dessen 100. Todestag im Jahre 1946 begangen wurde, hat die historische Fakultät der Gregorianischen Universität zwei stattliche Bände ihrer Miscellanea Historiae Pontificiae gewidmet. Unter den 26 Beiträgen, die verschiedenen Charakters sind und hier nicht einmal alle aufgezählt werden können, ragen hervor der von G. Bozzetti über Gregor XVI. und Rosmini, die Abhandlung von L. Fausti S. J. über Gregor XVI. und die christliche Archäologie, die Untersuchung von P. Dalla Torre über die Reformen und Verwaltungsmethoden dieses Pontifikates, die Arbeit von Lefevre über die Verhandlungen des Hl. Stuhles mit Zar Nikolaus I. von Rußland in den Jahren 1843—1846 und schließlich die außerordentlich interessante und wertvolle Studie von J. Grisar S. J. über die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837. Diese Ansprache, in der der Papst zum Kölner Ereignis, der Gefangennahme des Erzbischofs Droste von Vischering, Stellung nahm und das gewalttätige Vorgehen der preußischen Regierung offen verurteilte, bildet einen Markstein in der Geschichte der katholischen Restauration, die mit dieser Allokution nach den langen Jahrzehnten des Niederganges der Kirche und der Demütigung der päpstlichen Kurie im Zeitalter der Aufklärung an jenem Tage symbolhaft und aller Welt sichtbar zum Ausdrucke kam. G. vermag nun, gestützt auf bisher ganz unbekanntes Aktenmaterial, das er in langen Jahren aus den verschiedensten Archiven gesammelt hatte, die Vorgeschichte dieser päpstlichen Ansprache weitgehend aufzuhellen, die Schwierigkeiten personeller und sachlichen Natur, die einer festeren Haltung der päpstlichen Kurie der preußischen Regierung gegenüber sich dahin im Wege standen, darzulegen und schließlich die weltgeschichtliche Bedeutung der neuen römischen Politik sowie das persönliche Verdienst, das der Papst selber an dieser Wende hatte, ins rechte Licht zu stellen. *M.*

Moral- und Pastoraltheologie

Willibald Demal O. S. B., Praktische Pastoralpsychologie. Beiträge zu einer Seelenkunde für Seelsorger und Erzieher. 2., erweiterte Auflage. 8° (XII u. 407 S.). Wien 1953, Herder. — Das Werk, das zum erstenmale 1949 erschien (vgl. die Besprechung in ZkTh 1949, S. 375f), ist nicht bloß an Umfang — die Erweiterungen betragen über 100 Seiten — sondern auch an Qualität gewachsen. Die Darstellung des Kindesalters und der Reifejahre ist wesentlich ergänzt vor allem durch die Verwertung der Erkenntnisse der Tiefenpsychologie; ausführlicher ist sodann auch die Temperamentenlehre von Kretschmer behandelt. Neu hinzugekommen ist ein kurzer Grundriß der Charakterologie nach Künkel, Freud, Jung, Spranger und Kretschmer. Der dritte Teil, die pastoralpsychologische Pathologie, wurde fast vollständig neubearbeitet. Die Erklärung von Fachausdrücken und Fremdwörtern im Anhang des Buches kommt gerade

diesem Abschnitt zugute. So hat der Seelsorger an Demals Pastoralpsychologie einen zuverlässigen Führer zum Verständnis der Seelen in ihrer Stellung zu Tugend und Sünde, in ihrer Differenzierung nach Geschlechtern und Altersstufen, nach Temperament, Charakter und Beruf, vor allem auch in ihren neurotischen Leiden. Und zugleich erhält er darin Anleitung zu einer von Klugheit, Güte und Festigkeit getragenen und von der Liebe des Guten Hirten beseelten Pastoral. *J. Miller S. J.*

Friedrich Frh. v. Gagern, Seelenleben und Seelenführung. Bd. IV: Die Zeit der geschlechtlichen Reife. Kl.-8° (200 S.). Frankfurt a. M. 1952, Jos. Knecht. DM 5.20. — In der Fortführung der Grundgedanken über die rechte Geschlechtserziehung, die der Verf. in den ersten drei Bändchen vorgelegt hat (vgl. ZkTh 1952, S. 366), handelt die neue Schrift über Momente der Pubertätserscheinungen, deren Wichtigkeit die psychotherapeutische Praxis deutlich gemacht hat und die gerade auch in der Seelsorge beachtet werden müssen. So ist in den ersten zwei Teilen u. a. die Rede von der Willens- und Gewissensbildung und der geschlechtlichen Persönlichkeitsentfaltung in der Vorpubertätszeit, dann von der geistig-seelischen Erziehung und den Fragen aus der körperlichen Reifung und der Hilfe für die sittliche Not in der Pubertätszeit. Der dritte Teil, der Hauptteil der Schrift, gilt dem psychologischen und seelsorglichen Verständnis des Problems der Onanie. Der Verf. bietet hier an und für sich nichts Neues; aber er hat die wichtigsten Gesichtspunkte neu geordnet und dargestellt und von den psychotherapeutischen Erfahrungen aus beleuchtet und wollte damit auch zur Klärung moraltheologischer Fragen beitragen. Mit Recht rückt er von früheren unzulänglichen Begründungen der objektiven Sündhaftigkeit der Onanie ab und sieht die eigentliche Sünde in der Störung der gottgewollten geschlechtlichen Ordnung, im *abusus facultatis generativae* und im „sozialen Kontaktbruch" (nicht wie S. 159 Kontraktbruch). Was er sodann über die subjektive Schuld und die Schuldgefühle sagt, wird manchen Beichtvater veranlassen, seine Beichtpraxis neu zu überdenken. Wenn die Dinge so liegen, wie der Verf. von den tiefenpsychologischen Einsichten her feststellen zu können glaubt, dann wird man bei nur ganz wenigen Pönitenten von einer „Todsünde" (einer auch subjektiv schweren Sünde, S. 161) sprechen können. Von seinen Erfahrungen aus wird der Psychotherapeut recht haben; er hat es ja meist nur mit neurotischen Onanisten zu tun. Aber es gibt doch auch solche, die sich bewußt zu ihrer Sünde stellen — der Verf. will dies übrigens nicht leugnen (S. 162) —, die auch noch als Erwachsene sich über alle Bedenken hinwegsetzen, und diese wird man nicht von jeder schweren Schuld frei sprechen können. Freilich wird man sagen dürfen, daß heute unter den Jugendlichen viele sind, denen im Moment der Handlung nicht jene klare Erkenntnis und jener Grad der Willensfreiheit zur Verfügung stand, der zur „Todsünde" vorausgesetzt werden muß. Deshalb darf man den Wert der Schrift für den Seelsorger auch darin sehen, daß sie ihn in der Beurteilung der Schuld des Pönitenten vorsichtig macht. Vor allem aber gibt ihm die Schrift Anhaltspunkte, die Gründe für die Verfehlungen aufzudecken, das Schwergewicht der seelsorglichen Bemühung vom Symptom (als das wird die Onanie immer wieder aufgezeigt) weg auf die Wurzel, die charakterliche Fehlhaltung, zu legen und durch Vermittlung echter Wertziele eine Heilung herbeizuführen, wenngleich dazu oft auch die Mitwirkung des Therapeuten notwendig sein wird. — Der moraltheologisch geschulte Leser wird manche rein psychologische Betrachtung von der Moraltheologie her zu ergänzen wissen, so das S. 145 erwähnte Phänomen durch die Lehre von der *pollutio involuntaria;* und wird theologische Ungenauigkeiten für sich richtigstellen, so die Gleichsetzung des Gelübdes der Keuschheit mit dem der Ehelosigkeit (S. 155). *M.*

E. Ringel - W. van Lun, Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger. Kl.-8° (145 S.). Wien 1953, Seelsorger-Verlag im Herder-Verlag. — Der Titel

agt schon, was sich die beiden Verfasser — der eine Psychiater in Wien, der andere Moraltheologe in Brighton (USA) — vorgenommen haben: sie wollen zeigen, welch wertvolle Hilfe der Seelsorger in der Tiefenpsychologie findet. Zu diesem Zwecke geben sie zunächst einen Einblick in die Grundlagen und Methoden der drei großen tiefenpsychologischen Systeme, der Schulen von S. Freud, A. Adler und C. G. Jung, suchen dann die Stellung des Priesters zur Tiefenpsychologie (die gegen bestimmte Therapien und Therapeuten mit Recht ablehnend ist) zu klären, und zeigen endlich die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit von Priester und Arzt auf, die vor allem das weitere Kapitel „Zur Psychologie des Glaubens und Unglaubens", und dies an konkreten Beispielen, einsichtig macht. Die beiden letzten Kapitel schildern die Mechanismen jener Formen der Neurose, die dem Seelsorger am häufigsten begegnen und am meisten zu schaffen machen, der Hysterie und der Zwangsneurose. Was die Verfasser hier an Deutung von Krankengeschichten und an Analysen und Zusammenhängen und Lösung von religiösen Konflikten vorlegen, erscheint recht einleuchtend, und läßt den Priester erkennen, daß er durch das Studium der Tiefenpsychologie die Menschen, die sich in ihren Leiden an ihn wenden, besser verstehen wird, und daß er allein nicht imstande ist, religiöse Konflikte, die ihren Grund in einer Neurose haben, zu beheben. Da ist die Mitarbeit eines Psychotherapeuten unerläßlich. — Die Aufgabe der Tiefenpsychologie erschöpft sich aber nicht in der Beseitigung von psychischen Fehlentwicklungen und Konflikten — das ist ihre Aufgabe als Psychotherapie —, sie will auch Wege für die Entwicklung und den harmonischen Aufbau eines gesunden Seelenlebens weisen. Wiederholt betont die Schrift die Bedeutung eines intakten Familienlebens und die rechte Ausrichtung des Erziehungsmilieus. Deshalb kann der Seelsorger von den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie nicht bloß dem kranken, sondern jedem Menschen gegenüber Gebrauch machen, und mit viel Nutzen: Er wird z. B. die Jugend sicherer und besser führen und manche von Neurosen bewahren können. Freilich führt die Schrift diese positive und aufbauende Seite der Tiefenpsychologie nicht weiter aus. Und so weckt das Studium der Schrift auch den Wunsch, daß eine zweite Auflage noch ein Kapitel über diesen Beitrag der Tiefenpsychologie (wie ihn z. B. das Buch von Pfahler „Der Mensch und seine Vergangenheit" bietet) beifüge. Auch davon müßte man sagen: Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger. *M.*

H. Dobbelstein, **Psychiatrie und Seelsorge.** Eine praktische Anleitung für Seelsorger und ihre Hilfskräfte. Kl.-8° (174 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 6.80. — Die Schrift verfolgt einen ähnlichen Zweck wie die vorausbesprochene: Sie will den Priester in die Lehre und Symptomatologie der eigentlichen Geisteskrankheiten einführen, damit er, der oft als erster eine Psychose zu erfühlen Gelegenheit hat, diese rechtzeitig erkenne und dann zwischen dem Kranken und dessen Angehörigen und der Heilanstalt vermitteln könne. Der Reihe nach spricht der Verf. über schizophrene Erkrankungen (beinahe die Hälfte aller Insassen von Heilanstalten ist schizophren! S. 18), über das manisch-depressive Irresein, über epileptische Krankheiten, über die Paralyse, durch das Alter bedingte Psychosen, chronischen Alkoholismus usw. Ein Schlußkapitel macht mit den Behandlungsmöglichkeiten der Klinik bekannt und gibt dem Priester Winke, wie er mit Psychotikern umzugehen habe; solche für den Seelsorger besonders wertvolle Hinweise finden sich übrigens über das ganze Buch verstreut. Der Anhang bringt die wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen im deutschen, österreichischen und schweizerischen Recht und eine Erklärung der gebräuchlichsten psychiatrischen Fachausdrücke. *M.*

Albert Niedermeyer, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Bd. V: Seelenleiden und Seelenheilung (Psychopathologie und Psychotherapie). 8° (XVI u. 448 S.). 1952, geb. S 108.—; Bd. VI: Sterben und Tod (Euthanasie,

Thanatologie). 8° (XII u. 400 S.). 1952, geb. S 114.80. Wien, Herder. — Der Zweck des ganzen Werkes als eines Handbuches bestimmt Anlage und Charakter auch dieser beiden Bände: Der Leser erhält Einblick in die Probleme und ihre Geschichte, einen Überblick über die verschiedenen Richtungen und Schulen, über deren weltanschauliche Grundlagen und Bestrebungen, über soziale und rechtliche Bestimmungen, er wird unterrichtet über den Standpunkt der Kirche und zu einer universalistischen Betrachtungsweise geführt. Die Vorzüge, die den früher erschienen Bänden eigen sind, zeichnen auch diesen letzten aus; vgl. die Besprechung von Bd. I, ZkTh 71 (1949) 236ff, und die Rezension von Bd. II—IV, ebd. 74 (1952) 348 ff. — Der V. Band spricht im ersten Abschnitt über Grundfragen der Psychopathologie und bringt die praktisch wichtigsten Psychosen und Erscheinungsformen der Psychopathie. Der Seelsorger findet dabei immer wieder pastoral wertvolle Einschaltungen, so über die Zurechnungsfähigkeit der geistig Kranken, über die Bewertung der *lucida intervalla*, über die Behandlung von Alkoholikern und Zwangsneurotikern, Hysterikern und Psychopathen. Der zweite Abschnitt behandelt Fragen der Psychotherapie, die ja in unserer Zeit der allgemeinen Neurotisierung der Menschen für den Seelsorger von besonderem Interesse sind. An der Hand des Verf. kann er die Entwicklung der Psychotherapie und ihrer Methoden von den Vorläufern der Psychoanalyse über S. Freud, A. Adler, C. G. Jung und die nationale deutsche Psychotherapie verfolgen bis zu den Bemühungen um eine universalistische katholische Psychotherapie, die alle Erkenntnisse, Mittel und Heilschätze sämtlicher psychotherapeutischen Richtungen und Schulen nach weiser Auswahl verwertet. Der dritte Abschnitt „Thomistisch-dantische Studien zu einer universalistischen Psychotherapie", so erläuternd zu den vorausgegangenen Darlegungen und so aufschlußreich für das Verständnis von Dante er auch sein mag, sprengt doch den Rahmen eines Handbuches. Der vierte Abschnitt handelt über Grenzzustände des Seelenlebens (Parapsychologie, Hypnotismus, Okkultismus, über- und außernatürliche Erscheinungen) in kurzen Kennzeichnungen und Wertungen. Die moraltheologische Beurteilung entnimmt der Verf. zumeist Noldin, dessen Wiedergabe aber für manche Phänomene wie Tischrücken und Spiritismus ausführlicher und genauer sein könnte. (Zur wissenschaftlichen Erforschung des Spiritismus z. B. sagt Noldin, daß von Seiten der Kirche einer solchen im privaten Laboratorium unter Ausschluß neugieriger Zuschauer nichts im Wege stehe; aus der Wiedergabe des Verf. aber (S. 412) muß man schließen, daß auch diese verboten sei. Auf S. 415 läßt der Verf. die Exkommunikation des can. 2314 auch für die Anhänger des Spiritismus gelten. Der Wortlaut des Canons gibt dazu an und für sich keine Handhabe.) — Der VI. Band bringt zwei wichtige Monographien, die eine über die Euthanasie, in der auch die Praktiken des „Dritten Reiches" dargelegt und der Wert auch des „lebensunwerten" Lebens aufgezeigt wird; die andere über den Tod mit seinen biologischen und medizinischen, juridischen und sozialen, ethischen und theologischen Problemen, für den Priester wie für den Mediziner und Juristen gleich bedeutungsvolle und mit vielem Material befrachtete Ausführungen. — Es folgen noch Nachträge und Änderungen zu den Bänden III—VI und ein Generalregister zu allen Bänden, das namentlich auch dadurch, daß es zugleich die wissenschaftlichen Fachausdrücke erklärt, die Brauchbarkeit des Standardwerkes noch erhöht. Der Umfang dieses Registers — das Namensverzeichnis nimmt 39 Seiten und das Sachverzeichnis 98 Seiten ein — ist ein neuer Beweis für die staunenswerte Belesenheit des Verf. und die Fülle des verarbeiteten und gebotenen Materials, und läßt erkennen, daß wir an diesem Handbuch ein hervorragendes Nachschlagewerk für alle pastoralmedizinischen Fragen haben. *M.*

Werner Leibbrand, Der göttliche Stab des Äskulap. Vom geistigen Wesen des Arztes. 3., erw. Aufl. 8° (480 S.). Salzburg 1952, Otto Müller. Geb. S 86. —

Eine geschichtliche Darstellung der philosophischen und theologischen Grundgedanken in der Medizin von ihren ersten historisch erfaßbaren Anfängen bei den Vorsokratikern an (ein Kapitel, das in dieser Auflage neu hinzugefügt ist), bei Hippokrates und Aristoteles und Plato über den Neuplatonismus und Augustinus hinein in die mittelalterliche Scholastik und die Medizin der Renaissance (Paracelsus ist ein ganzes Kapitel gewidmet) und des Barock, wo noch immer Medizin und Theologie irgendwie miteinander gingen, über die Medizin des Materialismus, der die Naturwissenschaft und die Theologie scharf trennte, und die Rückkehr zum metaphysischen Denken in der Romantik bis zur Pastoralmedizin des 19. Jahrhunderts und die Psychotherapie von heute, die sich des Zusammenhanges mit der Metaphysik wieder bewußt wird. Das Werk zeugt von staunenswerter Belesenheit und enthält eine Fülle von Wissen und Problemen, die nicht bloß den Arzt, sondern auch den Theologen bereichert. Aber bei der Menge der ärztlichen Vertreter und der Vielfalt der Systeme und Richtungen, die darin behandelt werden, war es kaum zu vermeiden, daß die eine und andere Charakterisierung und Einordnung (z. B. bezüglich des Verhältnisses von Suarez und Locke, S. 119) einer Nachprüfung bedarf. *M.*

Jean Viollet, Vom Wesen und Geheimnis der Familie. Zehn Untersuchungen. 8° (262 S.). Salzburg 1953, Otto Müller. Geb. S 57.—. — Immer mehr erkennt man die für Kirche und Staat grundlegende und vielseitige Bedeutung der Familie. Aber wissenschaftlich sind Wesen und Eigenart, Forderungen und Verflechtungen der Familie noch viel zu wenig erforscht, wenigstens im deutschen Sprachraum. Frankreich, das die Krise der Familie früher als Deutschland auskosten mußte und dadurch zu einer Erneuerung der Familie gedrängt wurde, ist uns hierin voraus. Davon zeugen nicht bloß seine zahlreichen Familienverbände und deren Einfluß auf die öffentlichen Gewalten, sondern auch die vielen Publikationen auf dem Gebiete der Familienwissenschaft. Eine der wichtigsten Schriften darin ist das hier in einer ausgezeichneten Übersetzung vorliegende Sammelwerk „Recherche de la famille. Essai sur l'être familial", in dem hervorragende Fachgelehrte — es finden sich darunter Namen wie Gabriel Marcel, Henry Duméry, René Biot, René Savatier, Louis Doucy, Pierre Tiberghien, François Charmot usw. — das „Mysterium der Familie" nach ihrer biologischen, juridischen, soziologischen, moralischen, pädagogischen, psychologischen, metaphysischen und theologischen Seite durchleuchten, wohl in einzelnen Beiträgen ihrer Spezialgebiete, doch aus einer einheitlichen Konzeption sie zu einer geschlossenen „echten Philosophie der Familie" verbindend. Das Buch ist keine leichte Lektüre; es will studiert sein. Aber das Studium lohnt sich, indem es neue und tiefe Einsichten vermittelt in die „Synthese von Vater, Mutter und Kind, die als solche die Familie repräsentiert". *M.*

Joachim Reitmaier O. F. M. Cap., Taschenbüchlein für seelsorgliche Notfälle. 3. Aufl. 16° (144 S.). München 1952, Manz (Rosenheimerstr. 145). DM 2.20, S 14.30. — Der Priester findet hier in gedrängter Kürze, was er für Notfälle wissen muß zur gültigen Spendung der Sakramente und zur seelsorglichen Betreuung und Beratung. — Für eine neue Auflage: S. 36 (Beichthören von Klosterfrauen), zu ergänzen das Responsum der Interpretationskommission vom 12. II. 1935. S. 48: Die Zensur wegen versuchter Eheschließung eines Priesters ist nicht *speciali modo*, sondern nur *simplici modo* reserviert, und für den Fall, den das Dekret „Lex sacri coelibatus" meint, gibt es keinen *casus urgens*. S. 62: Mißverständlich ist der Ausdruck: Eheschlußformpflichtig ist „jedermann, der mit Bewußtsein je einmal zur katholischen Kirche gehörte". Denn nach dem Motu proprio vom 1. VIII. 1948 sind auch jene, die als Kinder von Akatholiken in der katholischen Kirche getauft und dann von Kindheit an in der Häresie erzogen worden sind, formpflichtig; aber von diesen kann man nicht sagen, daß sie je mit Bewußtsein zur katholischen Kirche gehörten. S. 96:

In Österreich sind Abstinenz- und Fasttage zugleich nur Aschermittwoch und Karfreitag. S. 107f (Notfirmung): Krankenhauskuraten, Gefängnisgeistliche haben nach dem Decret „Spiritus Sancti" nicht die Vollmacht; sonst hätten die deutschen Bischöfe für die Firmung der kranken Kinder durch den Krankenhausseelsorger nicht um ein eigenes Indult einreichen müssen. *M.*

Ludwig Anler O. F. M., Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi. Für die seelsorgliche Praxis aus Pastoral und Kirchenrecht zusammengestellt. 10. Aufl. 8° (VIII u. 321 S.). Fulda 1947, Parzeller. DM 7.—. — Ein sehr reichhaltiges und zuverlässiges Nachschlagebuch für die seelsorgliche Praxis, in dem man bei Zweifel und Schwierigkeiten schnelle und klare Auskunft findet. In erster Linie ist es bestimmt für Ordensleute, an die ja namentlich bei Aushilfen, Triduen, Missionen die verschiedensten Aufgaben und oft recht schwierige Fälle herantreten, in denen sie rasch entscheiden müssen. Aber nicht minder dient es auch anderen Pristern. Der erste Abschnitt spricht über die rechtliche Stellung des Ordensmannes in der Seelsorge, über die Befugnisse der Ordensobern, über die Privilegien der Religiosen. Es folgen Kapitel über die Spendung der Taufe, über das Verfahren bei einer Konversion, über die hl. Eucharistie mit einem Auszug aus den Rubriken. Besonders ausführlich sind die Kapitel über das Bußsakrament (u. a. Absolution von Zensuren, Beichtvollmachten, Fakultäten in den deutschen Diözesen, Frageschema für Generalbeichten, Gewissensberatung, Berufsberatung für Priester- und Ordensstand) und über das Ehesakrament (u. a. Ehehindernisse, Vorbereitung der Eheschließung, Konvalidation, Dispensvollmachten, eine Brautlehre, Eheassistenz, Behandlung der Mischehen, *abusus matrimonii*). Es folgen Kapitel über Ablässe, Ablaßgegenstände, Vollmachten der Priestermitglieder kirchlicher Vereinigungen, über die Dritten Orden und über Bruderschaften und Vereine. Ein Anhang bringt noch den Ritus einer Konversion, Formularien, einen Beichtspiegel für Fremdsprachige. Ein sorgfältig bearbeitetes Sachregister erleichtert die Benützung und Auswertung dieses pastorellen Vademecum, das nun in seiner 10. Auflage auch die neueren authentischen Entscheidungen und kirchenrechtlichen Bestimmungen berücksichtigten konnte. *M.*

Carl Maier, Dorfseelsorge. 2., neubearb. Aufl. 8° (XVI u. 196 S.). Freiburg 1953 Herder. DM 7.80. — Der offenkundige Rückgang von Glaube und Sitte auf dem Lande schreckt auf. Wie kann und soll man ihm begegnen? Die Dorfseelsorge steht vor ganz neuen Problemen und Aufgaben. Die 2. Auflage des 1937 erschienenen Werkes (vgl. ZkTh 62 [1938] 454) geht von dieser Situation aus und bietet eine Neubesinnung auf die Grundlagen jeder Dorfseelsorge, und dazu gehört „die volksliturgische Erneuerung des Gottesdienstes und des Andachtslebens, die Erneuerung der Verkündigung, der Bibelarbeit, der Volkskatechese und des Volksbrauchtums. Damit muß Hand in Hand gehen eine vom Altar her gewachsene Caritas, eine familiennahe Schrifttumspflege, ein neuer Aufbau der Pfarrgemeinschaft und einer zeitgerechten Familienseelsorge". Was der Verf. dafür an Einsichten und Winken und Wegweisung gibt, ermuntert und ermutigt und ist wertvolle Hilfe. Aus dem Buche spricht tiefe Kenntnis des Dorfes und persönliche Erfahrung, Liebe und Vertrauen zum Volke und darauf gründender Optimismus. Lesen sollte es nicht erst der Dorfpfarrer, sondern schon der Theologe, namentlich wenn er in der Stadt aufgewachsen ist, um einen Blick für die Eigenart und die Lebensgesetze des Dorfes und Interesse für die Welt des bäuerlichen Menschen zu bekommen. Eines wird jedem beim Lesen dieses Werkes auch klar werden: Dorfseelsorge ist heute äußerst vielfältig und vielseitig, läßt keinen Raum mehr für ein „Idyll" und fordert viel Studium und Überlegung, Arbeit und Opfer. *M.*

Jean Daniélou, Vom Heil der Völker. 8° (136 S.). Frankfurt a. M. 1952, Knecht. — Vorträge, die das Missionsproblem von der theologischen Tiefe her

greifen und es neu unter den Gesichtspunkten der Inkarnation und Parusie betrachten (die Kapitel: Inkarnation und Verklärung; Mission und Wiederkunft des Herrn). Echtes Missionsleben setzt gewissermaßen die Sendung des Sohnes durch den Vater in die Welt hinein fort; es muß gleichzeitig den Geist der Inkarnation und den der Erlösung in sich vereinen: den Geist der Inkarnation in dem Sinne, daß es zunächst darauf ankommt, das Christentum in allem Guten dieser Welt Gestalt werden zu lassen, im indischen, chinesischen usw. Denken; den Geist der Erlösung, indem die Seelen bereit sein müssen, sich von ihren Fehlern loszulösen und sie zu sühnen (S. 62f). Das Christentum muß sich in den verschiedenen Kulturen verkörpern, um sie zu verwandeln (die Kapitel: Die Sendung des göttlichen Wortes; Was leben und sterben muß; wir finden sich sehr beachtenswerte Aspekte der nichtchristlichen Religionen und des Adaptationsproblems). Eine christliche Geschichtsschau sagt uns, daß diese Verchristlichung aller Völker notwendige Voraussetzung ist für die Bekehrung des Judentums (S. 98ff) und für die Parusie. Die Verkündigung der Heilsbotschaft hat begonnen mit dem Pfingstfest, und wenn sie vollendet ist, wird Christus erscheinen, um die Welt in Besitz zu nehmen, die für ihn bereitet ist (Kapitel: Die Mission des Hl. Geistes). Missionsgeist ist nur dann echt, wenn er tief im Geiste der Kontemplation wurzelt; wenn es ihm nicht vor allem darum geht, die Menschen zu „retten", sondern um die Ehre des Vaters, daß Christus in den Seelen und die Seelen zu Christus kommen (Kapitel: Die Herrlichkeit Gottes). — So trifft das Büchlein nicht bloß die Anliegen der eigentlichen Missionstätigkeit, sondern auch das Wesen des Christentums und des Apostolates überhaupt. *M.*

Catherine de Hueck, Lieber Bischof. 8° (102 S.). Recklinghausen 1952, Paulus-Verlag. Geb. DM 5.50. — „Von dem Bischof einer amerikanischen Kirchenprovinz erhielt ich folgenden Auftrag: Ich sollte feststellen, wie die amerikanische Jugend — die Arbeiterjugend und die Jugend im Militärdienst — über Gott denkt, über seine Kirche und die Kirche im allgemeinen, und wie sie sich zum Kommunismus und zur Demokratie stellt. Daher habe ich monatelang als Fabrikarbeiterin und Kellnerin gearbeitet...", und dann schildert die verdienstvolle Schreiberin aus ihren Erlebnissen in den Bars und Fabriken und Vereinslokalen in 10 Briefen dem Bischof, was diese Jugend wirklich denkt und wie sie denkt — in einer aufrüttelnden offenherzigen Sprache, nicht als Anklage, sondern als Bitte, den „99 verlorenen Schäflein" nachzugehen; zwar sei diesen die Kirche „Luft"; aber wie leicht könnte sie in deren Denken eine Rolle spielen! Sie sehnen sich nach Verständnis und Liebe und Gerechtigkeit und nach Gott, der doch auch für sie gestorben ist. Hier sei „die noch nicht entdeckte Inlandmission von heute" — und das gilt nicht bloß für Amerika, das gilt auch für uns! *M.*

Gustav Ermecke, Das Sozialapostolat. Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung. 8° (56 S.). Paderborn 1952, Schöningh. — Diese Schrift ist der mit Anmerkungen versehene Vortrag des Verf. zur Eröffnung des Studienjahres 1951-52 an der erzbischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn. Ihr Hauptanliegen besteht in der theologischen Begründung des Sozialapostolates, aus der sich dann die sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung ableitet. Da sich die theologische Fundierung des Sozialapostolates von der Begründung des allgemeinen Apostolates nicht unterscheidet, geht der Verf. zuerst auf diese ein, indem er das Apostolat bestimmt als den werkzeuglichen Christusdienst zur Ausbreitung des Erlösungswerkes in der Welt. Jedes Apostolat besitzt also eine christologische und eine ekklesiologische Grundlage, und damit sind Christusförmigkeit und Kirchlichkeit die wichtigsten Kennzeichen des wahren Apostolates. Neben dieser generellen Fundierung jedes Apostolates erhält das Sozialapostolat noch eine besondere Eigenart durch die Welt als sein Betätigungsfeld, durch das

Soziale als seinen Gegenstand sowie durch seine besonderen Wirkweisen und die an ihm beteiligten Personen. Aus dieser im Sein begründeten Struktur ergeben sich dann die sittlichen Verpflichtungen und die praktische Gestaltung. Der Verf. führt uns mit dieser Schrift in ein moraltheologisches Neuland und darum bietet sie wertvolle Anregung. *J. Schasching S. J.*

Josef Sellmair, Der Priester in der Welt. 6., umgearbeitete Auflage. 8° (288 S.). Regensburg 1953, Pustet. DM 7.—; geb. DM 9.50. — Das Buch, das zum erstenmal 1938 erschien und allgemein einen starken Eindruck gemacht und dankbare Zustimmung gefunden hat (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift (64 [1940] 173), liegt nun in sechster Auflage in Neubearbeitung vor. Einige Abschnitte der früheren Auflage sind weggelassen, neue sind hinzugekommen, so: Der Priester in Kirche und Staat; Soziale Mission; Der Priester und die Heiligkeit. Die meisten Kapitel haben eine Neuordnung, Erweiterung und Vertiefung erfahren, vor allem durch Einbeziehung von Weisungen Pius' XII. aus den Rundschreiben „Menti Nostrae" und „Mediator Dei", durch Verwertung der neueren Literatur über das gestellte Thema und durch Konfrontierung mit der gegenwärtigen Weltstunde. Kein Problem, das den Priester und Seelsorger von heute bewegt, wie Arbeiterpriester (S. 14. 53), Film und Sport (S. 113. 207), Verhältnis zu den Laien, zur Politik (S. 41ff), Brevierreform (S. 195), bleibt unbesprochen. Immer gibt der Verfasser klare und tiefe Aufhellung. Der Aufriß ist geblieben und auch das Grundanliegen, „das rechte Verhältnis von Menschentum und Mysterium im Weltpriester klar herauszustellen und das Menschsein des Priesters wieder in seine Rechte einzusetzen und ihm seine Sendung zurückzugeben" (7). Aber immer klingt auch das andere durch, und in der Neubearbeitung noch mehr, daß nämlich der Priester nicht von dieser Welt sein darf. So wird das Buch auch weiteren Priestergenerationen ein zuverlässiger Führer zur priesterlichen Bildung und Gesinnung.

J. Miller S. J.

Michael Pfliegler, Priesterliche Existenz. 8° (432 S.). Innsbruck 1953, Tyrolia. Geb. S 74. — Ein Priesterbuch, ganz anders als die bisherigen. Es geht nicht von einer Norm, einem Ideal aus, sondern von der gelebten Wirklichkeit, der Existenz des Priesters, und zwar des Seelsorgers, beginnend mit dem Berufserlebnis über die Vorbereitung bis zur Priesterweihe und Primiz, hinein in die ersten Versuche des Kaplans bis zu jenen entscheidenden Stunden und Jahren, in denen die Endformen werden und sich verfestigen. Die Formen bilden sich an der Spannung, in der die priesterliche Existenz steht, in der notwendigen und unvermeidlichen Spannung zwischen der Heiligkeit des Berufes und der Schwäche der Menschlichkeit (S. 235). Wir begegnen da Typen der Vergangenheit und der Gegenwart, dem Heiligen und dem Apostaten, Typen des guten und frommen Priesters und absinkenden Spielformen, und den verschiedenen Miß- und Kompromißformen in ihrer Gestalt und in ihrer Genese. — Ein Buch von erschütterndem Ernst, geschrieben in einer fesselnden, aufrüttelnden Sprache, mit tiefem von der Erfahrung geschärftem Blick, mit handfesten Beispielen aus dem Leben und aus den vielen modernen Priesterromanen. (Wer diese neuere Literatur kennt, dem werden die Entlehnungen daraus zur Bestätigung und Veranschaulichung der gestellten Typologie dienen; wer sie aber nicht kennt — wohl die Mehrzahl der Leser — wird sie bisweilen eher als eine Hemmung im Flusse der Gedanken empfinden.) — Aus dem Buche spricht ein mitfühlender, verantwortungsbewußter Priester, Erzieher und Menschenkenner. Es regt zur Gewissenserforschung an, Priester und Laien, und möchte vor allem „jenen helfen, die noch ihr heiliges Ideal und den Entwurf seiner Verwirklichung vor sich haben" (375). Als Motto für sein Werk hätte der Verf. auch einen Satz von Charles Péguy wählen können, den er aus Robert Morels „Sonntag der Satten" einmal

siert: „Ich muß die Wahrheit sagen, mit der Betonung, die ihr zukommt, traurig, wenn sie traurig ist, hart, wenn sie hart ist, froh, wenn sie froh ist" S. 321). *M.*

Heinrich Suso Braun, Begegnung mit Gott. Radiopredigten IV. 8° (363 S.). Innsbruck 1953, Tyrolia. — P. Suso Braun kennt die religiöse Not des modernen Menschen; er nimmt die Problematik, die sich aus ihr ergibt, zum Ausgangspunkt seiner Predigten und führt den Zuhörer sodann mit großem Takt den Lösungen entgegen, die wir als Katholiken zu bieten haben. Das ist das Geheimnis seiner Predigten wie seines Erfolges. Der vorliegende Band weist noch den großen Vorzug auf, daß hier zwei Stoffgebiete (Gebet und Offenbarung) in längeren Predigtreihen sehr ausführlich behandelt werden. Wenn auch den beiden Zyklen keine besondere Systematik zu Grunde liegt, so werden hier doch die wichtigsten Zusammenhänge sichtbar, deren Kenntnis für den Zuhörer zur Vertiefung seines religiösen Wissens von ausschlaggebender Bedeutung ist. Dabei wird allerdings auch eine Schwäche des Verf.s deutlich. In der Predigtreihe über die Offenbarung würde man größere Sauberkeit und Schärfe der Unterscheidung wünschen. Die Offenbarung, auch die in Christus erfolgte, erscheint zu sehr als Mittel zur Ermöglichung der bloß natürlichen Gotteserkenntnis (117f). Nirgends wird die Sinnhaftigkeit der Offenbarung von der Übernatur her aufgezeigt. Im Vortrag über die Gottesbeweise betont der Verf. zwar mit großem Nachdruck, daß diese mit mathematischen Beweisen nichts zu tun haben, aber er gibt keinen positiven Weg an, auf dem man zu einer sicheren Gotteserkenntnis gelangen kann. Dem Versuch, „Gott in der Retorte des Physikers zu finden", nur die Antwort gegenüber zu stellen: „er wird gefunden in den Tabernakeln der Dome, und seien es auch bloß die Dome der gefalteten Hände" (111), ist in diesem Zusammenhang keine Lösung. Der Zuhörer wird auf diese Weise nur dazu verleitet, seinen Glauben auf irrationale Motive zu bauen. Hier kommt der Verf. den Zuhörern im Bemühen, sie zu verstehen, wohl zu weit entgegen. *W. Croce S. J.*

Viktor Schurr, Gott will die Erde. Marienpredigten für heute. 8° (134 S.). Regensburg 1952, Pustet. — Die vorliegenden Predigten bilden das erwünschte Gegenstück zu dem Büchlein „Wie heute predigen?" (Stuttgart 1949), in welchem der gleiche Verf. eine Theorie der Predigt bietet. Wer beides liest, wird mit Freuden feststellen, daß sich hier Praxis und Theorie wirklich einmal entsprechen. Die Forderung der zeit- und lebensnahen Verkündigung, welche das Um und Auf seiner theoretischen Erwägungen ausmacht, ist hier in mustergültiger Weise erfüllt. Schon die behandelten Probleme (Glaubenskrisen, Leid, Leib, Mann — Frau) sind dem täglichen Leben entnommen. Die Beispiele, welche die Predigten durchziehen, spiegeln das Leben wieder; die Beweisführung erfolgt vom Leben her und immer wieder wird gezeigt, wie die Geheimnisse unseres Glaubens letztlich nichts anderes sind als die Erfüllung der heimlichsten Sehnsucht des Menschen. Mit großer Feinhörigkeit weiß S. (unter bewußter Verwertung der Ergebnisse der Tiefenpsychologie) auch die subrationalen Strömungen im Herzen des heutigen Menschen aufzudecken und anzusprechen. Trotzdem wird bei aller Anerkennung dieser Vorzüge auch ein Mangel spürbar. Er ist schon in den theoretischen Ausführungen des Verf.s zu finden und tritt in den Predigten noch stärker hervor: er besteht in einer gewissen Vernachlässigung des rationalen Elementes. S. sagt zwar mit Recht, daß „das rationale Leben nicht der ganze Mensch ist" (Nachwort 130) und daß „unsere Aussagen zu kurz angesetzt sind, wenn unsere Predigt die unbewußte Sphäre nicht erreicht". Aber muß man anderseits nicht doch auch sagen, daß das Leben erst dann wirklich bewältigt wird, wenn es auch rational durchlichtet ist? Unsere Predigt setzt infolgedessen auch dann zu kurz an, wenn sie den Zuhörer zu dieser rationalen Bewältigung seines Daseins nicht vorstoßen läßt. Nicht, als ob sich der Verf. dessen

nicht bewußt wäre. S. stellt in seiner Theorie als Hauptzweck der Predigt das Belehren und Bewegen hin (WHP 158). Aber ist es nicht auffällig (besonders wenn man auch seine Predigten gelesen hat), daß S. wohl von „Begriffen", aber nie von einer Einsicht in größere Zusammenhänge, die dem Volk zu bieten wäre, spricht? Die Predigten über den Glauben (17—43) sind glänzend angepackt, aber letztlich ist man von ihnen doch nicht befriedigt, weil man eine positive Glaubensbegründung völlig vermißt. Ebenso wird die Predigt über das Leid (54—66) die Zuhörer packen, erschüttern und mitreißen, aber irgendein Rest bleibt schließlich doch ungelöst zurück, weil die Zusammenhänge zwischen Leid und Sünde höchstens nur angedeutet, aber nie wirklich einmal gezeigt werden. Es wäre nur eine kleine Ergänzung, welche an diesen Predigten noch vorgenommen werden müßte. Diese aber sollte nicht übersehen werden, sonst ist Gefahr, daß die heutige Predigtreform eine Richtung einschlägt, die man nach einiger Zeit wieder wird verlassen müssen. Es wäre aber Zeit, daß die Verkündigung eine Form findet, welche man als gültig ansehen kann und die nicht wieder irgendein anderes Extrem heraufbeschwört. Der Verf., der selber zugibt, daß es schwierig ist, „zu Beginn einer Reform schon die Vollendung zu bieten" (Vorwort), wird diese Kritik vielleicht verstehen. *C.*

Erwin Hesse, Die Frohbotschaft im Jahreskreis. Predigten. 8° (319 S.). Wien 1952, Herder. — Wie schon der Titel andeutet, folgen diese Predigten dem Lauf des Kirchenjahres und schließen sich gewöhnlich an die Tagesperikope an. Sie müssen schon als gesprochenes Wort Anklang gefunden haben, aber auch nach der Drucklegung war das Urteil über sie äußerst günstig. Man hat sie als Ideal einer schrift- und zeitnahen Predigt bezeichnet; O. Mauer rühmt darüber hinaus ihr theologisches Niveau und entdeckt hinter ihnen „eine größere dogmatische Konzeption". Das alles ist richtig. Die Predigten, welche der Verf. in dieser Sammlung vorlegt, stehen ein gutes Stück über dem Durchschnitt der üblichen Predigten. Vielleicht ist aber gerade deshalb die Frage erlaubt, warum sich heute auch die besten Prediger bei der sonntäglichen Verkündigung so oft auf eine mehr oder weniger flüchtige Erklärung des Tagesevangeliums beschränken und so selten die Wahrheiten unseres Glaubens in größeren Zusammenhängen gründlich behandeln. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Christenlehre, die seit dem Tridentinischen Konzil von den Päpsten immer wieder und mit soviel Recht gefordert wurde (und auch heute noch durch can. 1332 verlangt ist) und deren Bedeutung gerade in der systematischen Unterweisung des Volkes liegt, heute fast nirgends mehr gehalten wird. Für den Großteil der Gläubigen bildet die sonntägliche Predigt die einzige religiöse Unterweisung. Ergibt sich daraus nicht die Pflicht, die einzelnen Sonntagspredigten zu größeren Predigtreihen zusammenzufassen, um in ihnen das Glaubensgut auch in seinen tieferen Zusammenhängen darzulegen? *C.*

Hugo Lang O. S. B., Im Gnadenkranz des Jahres I/1 (Homilien für die Sonntage des Jahres); II/1 (Das Reich Gottes); II/2 (Die Fülle der Gnade); II/3 (Rüstung der Seele); III/1 (Auch du eine Mutter Christi). 8° (164, 60, 63, 74 u. 62 S.). München 1953, Max Hueber. — Der erste Band dieser Sammlung enthält Sonntagspredigten, an denen wir die originelle, ansprechende Art der Darstellung bewundern können. Als Homilien im eigentlichen Sinn werden wir sie besser nicht bezeichnen, da sie sich oft nur lose an die Perikope anschließen, ohne ihre Hauptidee herauszuholen. Wertvoller sind die drei Bändchen der zweiten Reihe, welche je acht Fastenpredigten über die Themen: Kirche, Gnade und christliches Tugendleben bieten. Hier wird in systematischem Aufbau ein Gesamtbild über die genannten Dogmen entworfen, sodaß dem Zuhörer jene wohltuende Zusammenschau vermittelt wird, die Freude am Glauben weckt, weil er diesen nicht nur als ein Vielerlei von Teilwahrheiten, sondern als ein

nalgeordnetes, geschlossenes **Ganzes** erkennt. Dasselbe gilt von dem letzten Kindchen, in dem der Prediger **das** Geheimnis Mariens aus Dogma und Schrift vor uns erstehen läßt. *C.*

Johann Nicolussi, Das Kirchenjahr. 4 Bde. Advent—24. Sonntag n. Pf. (172, 95, 94 u. 111 S.). Innsbruck 1952/3, Rauch. — Die volksnahe, urwüchsige Art der Darstellung sichert diesen Predigten gewiß einigen Erfolg. Soweit es sich um biblische Berichte handelt, sind diese gut erklärt, wenn auch oft unter allzu starker Vereinfachung der Situation. Der Anschluß an das Kirchenjahr ist allerdings nur oberflächlich gegeben (obwohl man diesen auf Grund des Titels und der einleitenden Worte als ein besonderes Anliegen dieser Vorträge erwarten möchte). Gelegentliche Äußerungen wie die Bemerkung, daß der **Hauptzweck** der Fastenzeit die Vertiefung in das Leiden Christi sei (II, 36), offenbaren eine Verkennung des umfassenden Sinnes dieser Vorbereitungszeit. Auch die Behauptung, daß man vor dem 4. Jh. von einem Kirchenjahr noch nicht sprechen könne (I, 5), wird **kaum** haltbar sein, da schon Tertullian einen **Jahreszyklus** kennt, der bis in das 6. Jh. hinein mit dem Osterfest begann (De jejuniis c. 14: PL 2, 973 A). Die Probleme der Gegenwart werden zwar gestreift, aber leider zu wenig ernst genommen, so daß man zweifelt, ob der Zweck dieser Vorträge, „Behelf zur Ausarbeitung von Predigten zu sein", erreicht werden wird. *C.*

Tausend-Bilder-Bibel. Hrsg. von der Arbeitsstelle für religionspädagogische Bildmittel. Gr.-8° (318 S. mit 1066 Bildern). Freiburg 1953, Herder. — Beinahe alle wichtigeren Begebenheiten der Heilsgeschichte werden hier wie in einem Filmstreifen bildhaft festgehalten. Der erklärende Text, der sich manchmal mit dem Wortlaut der Hl. Schrift deckt, öfters aber auch frei gestaltet wurde, ist auf ein Mindestmaß beschränkt. Für unsere Zeit, die weit mehr als frühere Jahrhunderte auf das Visuelle eingestellt ist, gewiß ein begrüßenswerter Versuch! Aber doch erst ein Versuch, der noch nicht von jedem Mangel frei ist. Daß die Bilder künstlerisch nicht gerade hochwertig sind, wird man bei dieser reichen Anzahl zwar in Kauf nehmen müssen; daß aber infolge der starken Verkürzung des Textes viele Szenen lediglich auf ein paar Momentaufnahmen zusammenschrumpfen und alle dazwischen liegenden Worte und Handlungen, die oft gerade die bedeutsamsten sind, völlig untergehen, läßt sich nur schwer verschmerzen (besonders fühlbar bei Szenen wie der Unterredung mit Nikodemus oder dem Gespräch mit der Samariterin; S. 21f). Ob es nicht richtiger wäre, den Text der Hl. Schrift voll wiederzugeben und die Bilder diesem nur beizufügen? Für das Auge würden die Bilder auch dann noch dominieren. Nur hätte dann der Beschauer die Möglichkeit (wahrscheinlich wäre es mehr als eine bloße Möglichkeit; der Beschauer würde sich dazu gedrängt fühlen), die Lücken, welche die Folge der Bilder noch läßt, aus dem Text zu ergänzen und so zu einer gründlicheren Kenntnis der Heilsgeschichte zu gelangen, als eine bloße Betrachtung der Bilder sie ihm bietet. Freilich müßte dann die Geschichte des Neuen Bundes vom Alten Testament wieder getrennt und in einem eigenen Band geboten werden. Immerhin stellt die Bilderbibel auch in der Form, wie sie hier vorliegt, eine anerkennenswerte Leistung dar, die sicher Anklang finden wird. *C.*

Josef Casper, Sekten, Seher und Betrüger (Sehen — Urteilen — Handeln. Schriften des Volksboten 2). Kl.-8° (102 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia. S 8.—. Diese nach dem Tode des Verf. herausgegebene populäre Schrift, die erfreulich billig ist, kommt einem dringenden Bedürfnis entgegen und verdient weiteste Verbreitung. Nach einleitenden Begriffserklärungen werden die gegenwärtig bedeutsamen Gruppen geschildert: Adventisten, Zeugen Jehovas, Mormonen, Pfingstler, Neuapostolische, Darbysten, Quäker, Heilsarmee, Christliche Wissenschaft, Gralsbewegung. Die baptistischen und methodistischen Freikirchen bleiben unberücksichtigt. Bei der gebotenen Kürze ist die Darstellung natürlich

etwas summarisch, was aber bei der primitiven Geistigkeit der meisten Sekten kein Nachteil ist. Weniger läßt sich Theosophie und Anthroposophie in so kurzen Zügen gerecht kennzeichnen. Das betreffende Kapitel wäre besser weggeblieben: handelt es sich doch hier um breitere geistige Strömungen einer modernen Gnosis, in der im Gegensatz zum Sektentypus die Idee wichtiger ist als die Gemeinschaft. Das Kapitel „Andere Kategorien" gibt nützlichen Aufschluß über die Kontinuität der Linie Sekte — Astrologie — Psychose. Das Büchlein scheut sich nicht, den kirchlichen Christen ins Gewissen zu reden und an den Anfang der Abwehr die Selbstkritik zu setzen. Mit dem Titel der Schrift können wir uns nicht befreunden; er ist eine nicht sehr geschickte Nachahmung des von J. Hutten gewählten Titels „Seher, Grübler, Enthusiasten". Ein Druckfehler auf S. 82 sei noch erwähnt: statt „unverkennbares Wesen" muß es „unerkennbares Wesen" heißen. *H. Zeller S. J.*

André Rétif S. J., Foi au Christ et Mission d'après les Actes des Apôtres. Kl.-8° (185 S.). Paris 1953, Editions du Cerf. — Der Verf. prüft in dieser dankenswerten exegetischen Studie die Apg unter dem Gesichtspunkt durch, welche Grundsätze sie bietet für die Glaubensverkündigung an noch nicht Gläubige. Als Inhalt dieser ersten Botschaft, für die R. die Bezeichnung „Kerygma" in Beschlag nimmt (vielleicht mit Recht, obwohl es die Apg selbst nicht tut; S. 27), und auf die erst später die eigentliche Katechese und dann allenfalls die schon mehr theologische *διδασκαλία* folgen soll, wird festgestellt: Christus als Bringer des Heils, sein erlösendes Leiden und seine Auferstehung. Im übrigen wird zunächst auf alle Einzelheiten verzichtet; weder Trinität noch Sakrament, ja nicht einmal die Inkarnation wird im allgemeinen in diese erste Botschaft einbezogen; auch auf Apologie wird kein Gewicht gelegt. Die Verkündigung sucht zunächst nur die überirdische Erscheinung Christi vor Augen zu führen, für ihn zu begeistern und so die Entscheidung für ihn und damit den Glauben herbeizuführen (97 ff). R. knüpft an seine sorgfältigen Feststellungen, die außerdem u. a. den Begriffen des Herolds, des Zeugnisses, des Glaubens nachgehen, immer wieder, übrigens mit viel Zurückhaltung, Hinweise für den Glaubensboten von heute. — In der Einleitung legt R. Wert darauf, den von ihm festgestellten Begriff des Kerygmas abzugrenzen gegenüber dem Sinn, mit dem dieses Wort in der pastoraltheologischen Erörterung der vergangenen Jahre geläufig geworden ist. Doch ist der Unterschied weniger groß, als ihn R. annimmt. Nicht um eine „Theologie, die man predigen kann" (7), ging es dabei, sondern höchstens (soweit nämlich von kerygmatischer Theologie die Rede war) um theologische Überlegungen, was der wesentliche Gegenstand der Glaubensverkündigung (Predigt und Katechese umfassend) sein müsse. Daß es sich dabei um schon gläubige (oft nur um noch irgendwie gläubige) Hörer handelt, bedeutet keinen großen Unterschied in einer Zeit, wo auch die Gläubigen in heidnischer Atmosphäre leben und vor allem die grundlegende Botschaft lebendig in sich tragen müssen. *J. A. Jungmann S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Neubert E., S. M., Deine Himmelsmutter. Übertr. von *A. Hehl*. 2. Aufl. [52 S.) Innsbruck 1953, Rauch. [4.80.

Ott L., Grundriß der katholischen Dogmatik. 8° (XIX u. 584 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 32.—.

Patsch J., Maria, die Mutter des Herrn. 8° (252 S.) Einsiedeln 1953, Benziger. sFr 18.60.

Pereira C., S. J., Wer sagt uns die Wahrheit? Ein offenes Wort an reifende Buben. 51.—60. Taus. 12° [6 S.) Innsbruck 1953, Rauch. [4.80.

Pinto M., S. J., O valor teologico da liturgia (Critério 27). 8° (XLII u. [80 S.) Braga (Portugal) 1952, Livraria Cruz.

Pontifex M. - Trethowan I., The meaning of existence. A metaphysical enquiry. 8° (VII u. 179 S.) London 1953, Longmans. Sh 12/6.

Reding M., Der Aufbau der christlichen Existenz. 8° (IX u. 234 S.) München 1952, Hueber. DM 7.80.

Reding M., Philosophische Grundlegung der kathol. Moraltheologie (Handbuch der Moraltheologie 1). 8° (XV u. 216 S.) München 1953, Hueber. DM 8.50.

Richardson A., Die biblische Lehre von der Arbeit. 8° (52 S.) Zürich 1953, Gotthelf-Verl. sFr 2.50.

Schamoni W., Familienväter als geweihte Diakone. 8° (75 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 4.50.

Schmidt K., Die Tagesordnung des Weltpriesters. 8° (30 S.) Wien 1953, Herder-Verl. S 5.80.

Schürmann H., Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18. Ein Teil einer quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes (Neutestamentl. Abhandl. 19, 5). Gr.-8° (XXIX u. 123 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 10.—

Scientia missionum ancilla (Festschrift J. M. Mulders). 8° (XXVII u. 299 S.) Nijmwegen 1953, Dekker.

Selvaggi F., S. J., Problemi della fisica moderna. 8° (164 S.). Brescia 1953, La Scuola. L 100.—.

Spicq C., O. P., L'épître aux Hébreux II.: Commentaire (Etudes bibliques). 8° (457 S.) Paris 1953, Gabalda. fFr 2400.—.

Stelzenberger J., Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. 8° (371 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 19.—.

Sträter P., S. J., Das Herz unserer Mutter. 2., neubearb. Aufl. 8° (190 S.) Kevelaer 1953, Butzon & Bercker. DM 6.80.

Tausend-Bilder-Bibel, Vorwort von Bischof Dr. *J. Schröffer*. Lex.-8° (309 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.60.

Tertulliani opp. I (Corpus Christianorum, ser. lat. 1). 8° (XXV u. 75 S.) Turnhout-Paris 1953, Brepols. bF 80.—.

Viollet J., Vom Wesen und Geheimnis der Familie. 10 Untersuchungen. 8° (262 S.) Salzburg 1953, Müller. S 57.—.

Wikenhauser A., Einleitung in das Neue Testament. 8° (XIV u. 419 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 21.—.

Willwoll A., S. J., Psychologia. Metaphysica. In usum scholarum. Ed. 2. (Institutiones philosophiae scholasticae 5.) 8° (IX u. 198 S.) Freiburg 1952, Herder.

Acta congressus catechistici internationalis 1950. 8° (565 S.). Typogr. Vaticana. L 2500.—.

Archiv für Liturgiewissenschaft III. Gr.-8° (VIII u. 232 S.) Regensburg 1953, Pustet.

Augustinus, Der Gottesstaat: Einführung u. Auswahl von *F. Jehle* (Die Kirchenväter und wir 3). Kl.-8° (48 S.) Wels 1953, St. Adalbero-Verl. S 9.40.

Baader F. v., Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern. Ausgewählt von *H. Grassl*. 8° (269 S.) München 1953, Kösel. DM 15.50.

Benz E., Russische Heiligenlegenden, übersetzt u. erläutert von

G. Apel, E. Benz u. a. 8° (524 S., 52 Abb.) Zürich 1953, Die Waage. sFr 29.75.

Bretagne, Guy de, O. M. I., Pastorale catéchétique. 8° (391 S.) Bruges 1953, Desclée de Brouwer. bFr 180.—.

Brou A., S. J., Gebetsschule des hl. Ignatius. Übers. u. eingel. von *O. Pies S. J.* 8° (298 S.) Kevelaer 1953, Butzon & Bercker. DM 9.80.

Bruyère C., Leben aus dem Gebet. Aus dem Französ. übertragen von *L. Wewer O. S. B.* 8° (264 S.) Düsseldorf 1953, Patmos-Verl. DM 14.50.

Buytaert E. M., O. F. M., Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits I: La Collection de Troyes (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et Documents 26). Gr.-8° (LV u. 379 S.) Louvain 1953, Spicilegium.

Casper J., Sekten, Seher und Betrüger. 8° (101 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia. S 8.—.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie IX, 2. 8° (S. 81—160). Münster 1953, Aschendorff. DM 5.—.

Ceyssens L., Het Jansenisme van Johannes Richart 1675—1691. (S.-A. aus: „Citeaux in de Nederlanden" 4/1953). 8° (48 S.) Abdij Westmalle.

Clark J. T., S. J., Conventional logic and modern logic (Philosophical Studies 3). 8° (VII u. 109 S.) Woodstock (Md.) 1952, Woodstock College Press.

Clark J. T., S. J., Contemporary science and deductive methodology (S.-A. aus: Proceedings of the American Cath. Philos. Association. 8° (40 S.) Washington 1952, The Cath. Univ. of America.

Clark J. T., S. J., Physics, philosophy, Transubstantiation, theology (S.-A. aus: Theological Studies 12/1951). 8° (S. 24—51). Woodstock (Md.) 1951, Woodstock College.

Clark J. T., S. J., Philosophical implications of physical Statistics (S.-A. aus: The Jesuit Science Bulletin 29/1952). 8° (S. 59—100).

Dörrer A., Zillertaler Volksschicksale, gesehen in den Schicksalen ihrer Schauspiele (S.-A. aus „Schlernschriften" 104). 8° (28 S.) Innsbruck 1953, Wagner.

Dumontier P., Saint Bernard et la Bible (Bibliothèque de spiritualité médiévale, 8° (186 S.) Bruges 1953, Desclée de Brouwer. bFr 160.—.

Eggenberger O., Die Neuapostolische Gemeinde. Ihre Geschichte und Lehre dargestellt und beurteilt. (Beiträge zur evangel. Theologie 18). 8° (208 S.) München 1953, Kaiser. DM 7.—.

Gardeil H. D., Initiation à la philosophie de s. Thomas d'Aquin 3: Psychologie. 8° (251 S.) Paris 1953, Editions du Cerf. fFr 570.—.

Gindl I., Die Grundakte des Geistes. Eine phänomenologische Untersuchung (Glaube und Forschung 2). 8° (80 S.) Wien 1953, Herder. S 18.—

Grillmeier A. u. H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon II: Entscheidung um Chalkedon. 8° (XIV u. 967 S.) Würzburg 1953, Echter. DM 46.—.

Gundersen B., Cardinal Newman and apologetics (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, hist.-filos. Kl. 1952, 4). Gr.-8° (143 S.) Oslo 1952, Dybwad.

Hippel E., Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. 2. Aufl. 8° (102 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 6.80.

Hosp E., Kirche im Sturmjahr. Erinnerungen an J. M. Häusle (Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreich). 8° (126 S.) Wien 1953, Herold. S 32.—.

Irenaeus, Proof of the apostolic preaching. Translated and annoted by *J. P. Smith S. J.* (Ancient Christian Writers 16). 8° (VIII u. 233 S.) London 1952, Longmans. Sh 25.—.

Jahrbuch, Liturgisches, II (1952) 2. Halbbd. Gr.-8° (S. 135—213 u. 102 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 11.—.

Köbert R., Textus et paradigmata syriaca. Rescripsit *R. Wesselÿ*. 8° (106 S.) Romae 1952, Pont. Institutum Biblicum. L 900.—.

Kollwitz J., Das Christusbild des 3. Jahrh. (Orbis antiquus 9). 8° (47 S., 15 Tfl.). Münster 1953, Aschendorff. DM 3.75.

Lavelle L., Die Gegenwart und das Ganze. Entwurf einer Philosophie des Seins und der Teilhabe. 8° (172 S.) Düsseldorf 1952, Schwann. DM 10.50.

Messantiphonar. Die Psalmen und Antiphonen des Römischen Meßbuches für gemeinschaftliche deutsche Meßfeiern. Hrsg. von Benedik-

...rn der Erzabtei Beuron. Kl.-8° ...III u. 640 S.) Freiburg 1951, ...rder. DM 4.20.

...itterer A., Dogma und Biologie ...r hl. Familie. 8° (224 S.) Wien ...52, Herder. S 58.—.

Maria-Jozef S. J., Christen-Apo...iat in de Maria-devotie. 16° (35 S.) ...rugge 1949, Lannoo Tielt.

Morl E. G., Il motivo della fede ...Gaetano a Suarez. Con appendice ...fonti manoscritti (Analecta Gre...iana 60). 8° (XVI u. 271 S.) ...ma 1953, Universitas Gregoriana. ...—.

Newman J. H., Maria im Heilsplan. ...gel. u. übertr. von *Brigitta zu ...ister O. S. B.* (Zeugen des Wortes). ...(83 S.) Freiburg 1953, Herder. ...M 2.80.

Patrick, The works of St. Patrick, ...Secundinus, Hymn on St. Patrick. ...nsl. a. annoted by *L. Bieler* ...ncient Christian Writers 17). 8° ...21 S.) London 1953, Longmans ...25.—.

Perler O., Die Mosaiken der ...adiergruft im Vatikan. Rektorats...de (Freiburger Universitätsreden ...F. 16). 8° (74 S., 12 Taf.) Freiburg...ch. 1953, Univers.-Verl. sFr 8.50.

Rondet H., u. a., Etudes Augu...iniennes (Théologie 28). 8° (334 S.) ...ris 1953, Aubier. Fr 885.—.

Scherz G., C. S. S. R., Im Rufe ...r Heiligkeit. Zeugnisse zur fama ...nctitatis Niels Stensens. 8° (75 S.) ...eiburg 1953, Herder. DM 3.50.

Schilling O., Das soziale Evange...um. Ein Beitrag zur Rettung der ...ristlichen Kultur. 2., neubearb. ...ufl. 8° (178 S.) München 1953, ...Pfeiffer. DM 6.40.

Schlier H., Die Verkündigung im ...ottesdienst der Kirche. 8° (67 S.) ...öln 1953, Bachem. DM 3.50.

Schnackenburg R., Die Johannes...efe (Herders Theol. Kommentar ...um NT XIII, 3). Gr.-8° (XX u. ...39 S.) Freiburg 1953, Herder. ...M 19.50.

Siegmund G., Der Mensch in ...einem Dasein. Philosophische An...hropologie I. 8° (250 S.) Freiburg ...953, Herder.

Sigg K. B., S. D. S., Duc in altum. ...Lebensicht und Höhenschau für ...en Priester. 8° (619 S.) Heidelberg ...953, Kerle. DM 17.—.

Steenbergh F. v., Ontologie. Aus ...dem Französ. übertr. von *A. Guggenberger* (Philosophia Lovaniensis 4). 8° (469 S.) Einsiedeln 1952, Benziger. sFr 26.70.

Stillhart A., O. F. M. Cap., Die Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen nach kanonischem und schweizerischem Recht (Freiburger Veröffentlichungen 6). 8° (XVII u. 241 S.) Freiburg-Sch. 1953, Univ.-Verl. sFr 15.60.

Sviluppo, Lo, del dogma secondo la dottrina cattolica. Relazioni lette nella seconda Settimana teologica 1951. 8° (233 S.) Roma 1953, Università Gregoriana.

Thomas Aq., Catena aurea in quattuor evangelia I: Expositio in Matthaeum et Marcum. II: In Lucam et Joannem. Cura *P. A. Guarienti O. P.* Gr.-8° (VI u. 566, 598 S.) Taurini 1953, Marietti.

Thomas v. Aquin, Die deutsche Thomasausgabe 18: Recht und Gerechtigkeit. Kommentiert von *A. F. Utz O. P.* 8° (15 u. 640 S.) Graz-Wien 1953, Styria. S 149.40, Subskr. S 125.40.

Valentini E., Studi sulla vocazione. Contributo ad un'analisi storico-critica sul problema della vocazione religiosa (Biblioteca del „Salesianum" 25). 8° (320 S.) Torino 1953, Ateneo Salesiano (Via Caboto 27). L 1000.—.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. hrg. von der Erzabtei Beuron. 2: Genesis. Lief. 1. u. 2.: Gn 1, 1—27,23. 4° (288 S.) Freiburg 1953, Herder. Je Lief. DM 35.—, Subskr. DM 29.75.

Vries J., de, S. J., De cognitione veritatis textus selecti s. Thomae Aquinatis. Ed. 2. (Opuscula et Textus, Series schol. 14). Kl.-8° (62 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 2.80.

Vykopal A., Jesus Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung I: Von Orpheus zur Zinne des Tempels. 8° (224 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 11.80.

Weil, S., Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einer Einführung von *T. S. Eliot.* 8° (253 S.) München 1953, Kösel. DM 11.80.

Willam F. M., Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers. Mit 13 Bildtafeln u. einem Anhang Biblische Geschichte. 8° (IX u. 356 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 14.80.

Albertus Magnus, Opera omnia XIX: Postilla super Isaiam. Primum ed. *F. Siepmann*. Postillae super Jeremiam et Postillae super Ezechielem fragmenta ed. *H. Östlender*. Fol. (XXIV u. 683 S.) Münster 1952, Aschendorff, DM 152.50.

Aristoteles, Erste Analytik (Aristoteles, Die Lehrschriften. Hrsg. von *Gohlke* II, 2). 8° (216 u. VI. S.). Paderborn 1953, Schöningh. DM 8.60.

Bacher A., Die einsame Frau. 8° (45 S.). Innsbruck 1953, Rauch. S 8.40.

Gliozzo C., S. J., La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno monaci di Corbia (Pubblicazioni dell'Ignatianum, Messina, Serie teol. 1). 8° (XVI u. 189 S.). Palermo 1940, Industrie riunite Editoriali Siciliane.

Grua G., Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). 8° (548 S.). Paris 1953, Presses Universitaires de France.

Herder, Der Große. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearbeitete Aufl., II: Bittgang bis Drechsler. Lex.-8° (1518 Sp.). Freiburg 1953, Herder. Subskr. Lwd. DM 39.—.

Klotz P., An fremder Welten Tor. Was ich sah, sann und erlebte. 4. Aufl. Gr.-8° (240 S., 1 Kt.). Innsbruck 1953, Rauch. S 69.—.

Knoll A. M., Das Kapitalismus-Problem in der modernen Soziologie (Soziologische Schriftenreihe 1). 8° (66 S.). Wien 1953, Herold-Verlag. S 12.—.

Maschek S., O. M. Cap., Nachahmer Gottes. 2. verb. Aufl., Bd. 2—4. Kl.-8° (VII u. 276 S., XI u. 289 S., XI u. 302 S.). Innsbruck 1952. Rauch. Je S 39.—.

Ministrantenbüchlein. Neu bearb. von einem Priester der Apost. Administratur Innsbruck. 13. Aufl. 12° (32 S.). Innsbruck 1953, Rauch. S 3.—.

Nüchternheit, Die, vor der hl. Kommunion. Merkblatt für Laien. Merkblatt für Priester. 12° (je 4 S.). Innsbruck 1953, Rauch. Je S —.40.

Opfermann B., Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters. 8° (226 S.). Weimar 1953, Böhlau.

Palmer E. H., Scheeben's doctrine of divine adoption. Academisch Proefschrift. 8° (XI u. 202 S.). Kampen 1953, Kok.

Revista biblica con seccion liturgica. Ano 15 (1953), Abril-Junio. Gr.-8° (S. 38—80). Guadalupe (Argentina) 1953, Colegio Apostolico S. Javier. Subscripcion anual. $ 1.50.

Righetti M., Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti; I sacramentali. Gr.-8° (XV u. 573 S.). Milano 1953, Ancora.

Totting de Oyta H., Quaestio de sacra Scriptura et de veritatibus catholicis (Opuscula et Textus, Series schol. 12). Ed. *A. Lang*. 2. Aufl.. 8° (78 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 3.50.

ANTENNA CRUCIS

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

V.

DAS MYSTISCHE TAU

Wer uns bisher auf den zunächst wirr verschlungenen Wegen der patristischen Symbolik von der *antenna crucis* willig gefolgt ist, mag eingesehen haben, daß wir nur so zu einer wirklich genauen Kenntnis der tiefsinnigen Kreuztheologie gelangen können, die sich hinter diesen Bildern verbirgt. Das gibt uns den Mut, im folgenden nun einem noch gewundeneren Nebenpfad in diesem seltsam lockenden Labyrinth der patristischen Allegorese bis in die letzten Verzweigungen nachzuspüren: dem Lehrstück von der mystischen Bedeutung des griechischen Buchstabens Tau. Wir haben den Zusammenhang dieser Symbolik mit derjenigen von der Kreuzantenne bereits früher angedeutet und dort eine genaue Behandlung versprochen[1]. Sie sei hier vorgelegt, auch wenn sie uns für eine Weile von dem nautischen Grundgedanken unserer ganzen Forschung abzuführen scheint: in Wirklichkeit kehren alle Irrwege dieses labyrinthischen Ganges überraschend zum Ausgangspunkt zurück.

Der Buchstabe Tau (dem semitischen Taw entsprechend) bedeutet in der griechischen Kultur zugleich das Zahlzeichen für dreihundert. Er besteht aus einem dem Iota gleichen Grundstrich und dem darüber gelegten Querstrich, den man *κεραία* nannte, erinnert also im augenfälligen Bild sowohl als auch in der sprachlichen Bezeichnung schon an den Mastbaum und seine quergestellte Antenne, und mithin ohne weiteres an ein Kreuz. Daher die früher schon dargestellte Leichtigkeit, mit der etwa Gregor von Nyssa[2] und die ihm folgenden späteren Griechen[3] in dieser Buchstabenform des Tau ein Symbol des Kreuzes zu sehen vermochten. Darum konnte man auch das Herrenwort (Mt 5, 18), daß kein Iota und keine Keraia des Gesetzes vergehen werden, auf das Mysterium des Kreuzes deuten, weil eben Iota und Keraia zusammen das Tau ausmachen, das wie ein Kreuz aussieht und mithin zugleich wie Mastbaum und Antenne. Erinnern wir uns an Ausonius, der den Buchstaben Tau also sprechen ließ: „So wie der Mastbaum trägt seine quere Antenne, so bin ich, das Tau"[4]. Da nun auch in der

[1] ZkTh 75 (1953) S. 166f.

Vielleicht entspricht es dem Wunsche mancher Leser, wenn wir hier die vorausgegangenen Kapitel unserer Studie anführen: I. Odysseus am Mastbaum: ZkTh 65 (1941) 123—152; II. Das Meer der Welt: 66 (1942) 89—118; III. Das Schiff aus Holz: 67 (1942) 196—227; 68 (1943) 1—21; IV. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne: 75 (1953) 129—173. Außerhalb der Reihe steht der inhaltlich verwandte Aufsatz zur Eröffnung der Nachkriegsserie der ZkTh „Navicula Petri": 69 (1947) 1—35.

[2] Contra Eunomium 5 (PG 45, 696 BC). – In resurrectionem Oratio 1 (PG 624 D).

[3] Theodoret, Hist. eccl. IV, 9, 15 (GCS S. 246, Z. 1). — Theophanes Kerameus, Homilia 4 in Exaltationem Crucis (PG 132, 201 BC). — Theodor Prodromos, Miscellanea (PG 133, 1234 B).

[4] Idyll. 12 (PL 19, 901 D) = Technopaegnion 12 (Mon. Germ. Auct. ant. V, 2, S. 138).

lateinischen Vulgata das Wort bei Mt 5, 18 den alten Klang beibehalten hat (*Iota unum aut unus apex non praeteribit*), fällt gelegentlich den lateinischen Vätern dazu eine symbolische Deutung ein, die unausgesprochen das Wissen voraussetzt, daß aus beiden, dem *iota* und dem *apex*, ein Tau entstehe, das dem Zeichen des Kreuzes gleich ist. So etwa Chromatius von Aquileja: *In hoc iota vel apice legis etiam sacramentum crucis possit intelligi, quia iota et apex quandam in se imaginem crucis ostendunt, quae a lege ac prophetis praedicata nulla ratione poterat praeteriri*[5]. Zugleich aber regt das Buchstabenbild des Tau jeden vom Griechischen her Gebildeten allsogleich dazu an, zusammen mit der Antenne des Kreuzes auch der Zahl 300 zu gedenken — und sofort tun sich alle Tore auf für die Gedankenkünste der Allegorese von den 300 Ellen der Arche (Gen 6, 15), die 318 Knechte des Abraham (Gen 14, 14), die 300 Mannen des Gedeon (Jud 7, 6), die 300 Denare der kostbaren Salbe (Mk 14, 5): alles wird zum Hinweis auf das Kreuz als auf das mystische Zeichen Tau, diesen Buchstaben des Heils. Daß dabei oft die nautische Vorstellung vom Tau als einem Mastbaum mit Antenne noch mitschwingt, haben wir früher schon aus Paulinus von Nola[6] und aus Gregor von Elvira[7] gesehen. Noch deutlicher wird dies einmal bei dem geistvollen Unbekannten des fünften Jahrhunderts, der den fälschlich Hieronymus zugesprochenen Kommentar zum Markusevangelium verfaßt hat. In einer schon seit den Urzeiten des Minucius Felix geläufigen Bildreihe sieht er das der ganzen Weltstruktur aufgeprägte Zeichen des Kreuzmysteriums angedeutet: in den sich querenden vier Himmelsrichtungen, im Vogelflug, in der Gestalt des schwimmenden Menschen, im Schiff mit seiner Antenne und in dem Buchstaben Tau: *Navis per maria antenna cruci similata sufflatur, Tau littera signum salutis et crucis describitur*[8].

Wir sehen: noch stehen die beiden Bildreihen von der Kreuzantenne, die wie ein Tau aussieht, und vom Buchstaben Tau, der in seiner Kreuzähnlichkeit zugleich dreihundert bedeutet, nebeneinander. Nautik und christlich gewordene Gematrie (von der gleich genauer zu sprechen ist) bedingen sich gegenseitig. Aber nun haben wir zu verfolgen, wie sich die Kreuzsymbolik des Buchstabens Tau selbständig macht und den Zusammenhang mit der nautischen Grundvorstellung verliert, um sich dafür aus ganz anderen und neuen Quellen des antiken Denkens aufzufüllen.

Dieser Vorgang steht unter der eindringlichen Gewalt eines prophetischen Bildes, das den Blick der patristischen und frühmittelalterlichen Symboltheologen mit ebenso magischer Unwiderstehlichkeit anzog wie das in der Umwelt der Kultur geschaute Bild vom Mastbaum und der Kreuzantenne. Es ist die Vision des Propheten Ezechiel (9, 4), der den himmlischen, in Leinen geklei-

[5] Tract. in Matthaeum 6 (PL 20, 344 A).
[6] Carmen XIX, 612—616 (CSEL 30, S. 139). Vgl. ZkTh 75 (1953) S. 167.
[7] Tract. Origenis 14 (Batiffol S. 153, Z. 6—10). — De arca Noe (Wilmart S. 10, Z. 188—192).
[8] Ps.-Hieronymus, In Marcum 15 (PL 30, 638 A).

deten Schreiber schaut und den göttlichen Befehl hört, der an ihn ergeht: „Gehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem, und zeichne ein Taw auf die Stirn der Männer, die seufzen...". Die LXX übersetzen diesen Text etwas umschreibend: *διέλθε μέσην τὴν Ἰερουσαλὴμ καὶ ὸὸς τὸ σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν τῶν καταστεναζόντων.* Und Hieronymus genauer: *transi per mediam civitatem in medio Jerusalem et signa tau super frontes virorum gementium.* Aber schon Origenes hat es bei Aquila und Theodotion — im Gegensatz zu den LXX — gelesen, daß man besser statt des undeutlicheren *σημεῖον* „Taw" unübersetzt lasse[9]. So hat man denn auch wohl in der Itala ab und zu den Text wiedergegeben: *transi mediam Jerusalem et scribe signum tau in frontibus virorum qui gemunt*[10]. Die Bildgewalt dieser Ezechielischen Vision bricht nun in die Welt unserer bisher nautischen Kreuztheologie ein, nährt sich von ihr, aber macht sich unter dem bestimmenden Einfluß der spätjüdischen Gematria und der griechischen Symbolismen vom Buchstaben Tau selbständig. Und diesen Vorgang der patristischen Deutung von Ez 9, 4 haben wir nun darzustellen. Ganz freilich hat man die ursprünglichen Zusammenhänge dieser Deutung des mystischen Tau mit der nautischen Symbolik nie vergessen. Noch Hrabanus Maurus hat dies in seinem mit patristischem Bildgut bis an den Rand gefüllten Buch „De laudibus sanctae Crucis" gewußt, wenn er das Kreuz also anredet: *Ezechiel vero T, tau litteram, tuam effigiem similantem, super frontes virorum gementium et dolentium esse positam asseverat ... sic tu quoque, sancta crux, virtus firma, laus praecipua et navis seu portus fidelissimus in sublevando totius orbis naufragium*[11]. Und ebenso in dem entsprechenden Gedicht seiner kunstvollen Kreuzfiguren:

Hiezechiel cernit visu Tau grammate signum
eruere plebem atque crucis ducentis ad instar,
sic tu, sancta salus, virtus es visa prophetis
es placita superis, crux, huic es navita mundo[12].

I.

Die profanen Quellen der Symbolik vom mystischen Tau

Um die Symbolik der christlichen Theologen vom mystischen Zeichen Tau in ihrem Werden zu verstehen, müssen wir bis in die Archäologie des hebräischen Alphabets hinabgreifen. Was für ein Zeichen hat der himmlische Schreiber bei Ezechiel auf die Stirnen der Männer von Jerusalem eingegraben? „Schreibe Taw auf die Stirnen", so lautete der Befehl. Das hebräische Taw, der letzte Buchstabe des Alphabets, bedeutet seinem Wortsinn nach ‚Zeichen'. In der Urbedeutung der altsinaitischen Schrift besagt es ‚Gerichtsmarke', später auch „eingebranntes Zeichen' und ‚Beglaubigungs-

[9] Selecta in Ezechielem 9 (PG 13, 800 D).
[10] P. Sabatier, Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae II, Reims 1743, S. 769.
[11] De laudibus s. Crucis II, 26 (PL 107, 291 BC).
[12] Ebd. I, figura 26 (PL 107, 251 B).

zeichen einer Urkunde' (Job 31, 35)[13]. Die LXX übersetzen also an sich ganz richtig bei Ez 9, 4 das Wort mit σημεῖον, aber dabei wird wohl der emphatische Sinn von Taw etwas verwischt; denn es soll doch offenbar gesagt werden: „Schreibe einen Taw-Buchstaben auf die Stirnen". Dies aber führt uns unmittelbar zu der eigentlichen Quelle des Verständnisses für die patristischen Deutungen dieses Textes. Das urtümliche Buchstabenzeichen Taw war nämlich in seiner primitiven Form, im Gegensatz zur späteren Entwicklung des hebräischen Alphabets, nichts anderes als eine Art von Kreuzzeichen, in der Gestalt eines + oder ×. Das beweisen uns neuestens die etwa um 590 v. Chr. geschriebenen sogenannten Lachish-Briefe mit ihrem phönikisch-hebräischen Alphabet der präexilischen Zeit, in welchem das Taw stets mit × wiedergegeben ist[14]. Das phönikische Zeichen für Taw ist hinwiederum meist ein +, desgleichen das makkabäische Taw[15]. Hieronymus hat noch etwas gewußt von der Entwicklungsgeschichte des alten Kreuzzeichens Taw zum neueren quadratischen Zeichen des hebräischen Alphabets. In seinem Kommentar zu Ez 9, 4 sagt er, die christliche Deutung des Taw verteidigend: *Et ut ad nostra veniamus: antiquis Hebraeorum litteris quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema tau littera crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur*[16]. Er beweist also die Berechtigung der späteren christlichen Deutung der Ezechielischen Signierung mit Taw (als das der Stirn eingeprägte Kreuzzeichen) ausdrücklich mit dem Hinweis auf die inzwischen antiquierte Schreibform des Buchstabens, offenbar im Gegensatz zu den Deutungen der ihm zeitgenössischen rabbinischen Symbolik, von der wir noch mehr hören werden. Übrigens ahmt ihn darin ein späterer Unbekannter nach, vielleicht ist es Beda, wenn er gelegentlich bemerkt: *Volo noveritis, quia hucusque apud Samaritanos Tau littera similitudinem crucis habet, quamquam apud Hebraeos corrupta sit. Ideoque per Tau, quod interpretatur ‚signa', intelliguntur illi qui signaculum crucis in fronte et in corde ferunt et per fidem passionis Christi credunt se salvari posse*[17].

---

[13] Vgl. dazu die genaueren Belege in der Encyclopaedia Judaica II (Berlin 1928), Sp. 404—407. — The Jewish Encyclopedia VII (New York 1906), Sp. 68; I (New York 1901), Sp. 439—454: Entwicklung des althebräischen und samaritanischen Alphabets.

[14] H. Torczyner, The Lachish Letters (The Wellcome Archeological Research Expedition to the Near East) London-New York-Toronto 1938, S. 220 (Entwicklungstafel des hebräischen Alphabets); Erklärung dazu S. 185—187.

[15] Vgl. RE I, 2 (1894), Sp. 1612—1616 (Szanto) für die phönikische Herkunft des griechischen Tau.

[16] Comment. in Ezechielem III, 9 (PL 25, 88f).

[17] Ps.-Hieronymus, In Lament. Jeremiae tract. (PL 25, 792 BC). Übrigens spielt diese Frage nach dem Unterschied zwischen der Schreibweise des althebräischen und des quadratischen Taw noch einmal (immer mit Berufung auf Hieronymus) eine fast ergötzliche Rolle in dem gelehrten Streit des Kardinals Bellarmin mit seinen kalvinischen Gegnern, die den katholischen, mit der Exegese der Väter zu Ez 9, 4 begründeten Kult des Kreuzbildes angriffen. Vgl. dazu J. Gretser, Mantissa ad tomum I. de s. Cruce, Regensburg 1734, S. 45f; S. 79.

Es war indessen nicht nur die sinnenfällige Kreuzform des alten Buchstabens Taw, was die Christen veranlaßte, in diesem ‚Zeichen' eine Vorausbildung des heiligen Kreuzes zu erschauen. Ohne Zweifel hat sich schon die spätjüdische Deutungskunst für jeden Buchstaben des Alphabets eine eigene Sinngebung erdacht. Denn das war eine der Grundlagen jeder Auffindung eines geheimnisvollen Sinns: „Aus 22 Buchstaben hat Gott die Welt erschaffen", wie der Talmud sagt[18]. Jedenfalls hören wir davon von Origenes bis Ambrosius und Hieronymus ein vielfach gebrochenes und etwas wirres Echo nachklingen. Taw ist für die jüdische Deutekunst nicht nur das Buchstabenbild für ‚Zeichen', sondern zugleich Abschluß und Ende des heiligen Alphabets, und überdies Anfang des Wortes Tora, also Inbegriff des Heilsgesetzes. Nun vergleiche man damit bei den Vätern die Fülle von Deutungen für das Taw: in den Bedeutungslisten etwa der „Onomastica sacra" überwiegt die Auslegung auf σημεῖον oder σημεῖα, lateinisch *signum* oder *signa*[19]. Ambrosius weiß dazu zu bemerken: *Littera Tau quae latina interpretatione significat ‚erravit'; alia interpretatio habet ‚consummavit'. Vicesima et secunda littera est quae apud Hebraeos ultima*[20]. Hieronymus ist bei einigem Schwanken eher für die Deutung auf *signa*[21]. Aber das alles ist schon reichlich späte und irgendwie bereits fixierte Tradition. Wir können indessen aus einem höchst aufschlußreichen Text des Origenes die kämpferische Auseinandersetzung der christlichen mit der spätjüdischen Buchstabendeutung noch unmittelbar erfassen. Wo sich der schriftgelehrte Alexandriner mit der Auslegung von Ez 9, 4 befaßt, hat er sich die Mühe genommen, auch die talmudischen Zeitgenossen über die Bedeutung des Ezechielischen Taw zu befragen. Die einen sagten, das Taw bedeute, weil es der letzte Buchstabe des Alphabets sei, einfachhin die ‚Vollkommenheit'; eine zweite Deutung gab ein anderer Jude, der meinte, es bedeute als Anfangsbuchstabe von Tora den Inbegriff des Gesetzes. „Ein dritter aber, der zu denen gehörte, die bereits an Christus glaubten, sagte, daß die alte Schreibweise der Buchstaben ganz offenbar das Taw in der Form eines Kreuzes wiedergäbe, und daß also hier eine Prophezeiung vorliege auf das Zeichen, das später einmal unter den Christen auf die Stirne gemacht würde: wie dies ja auch die Gläubigen jetzt tun, wann immer sie eine Arbeit beginnen, und ganz besonders vor dem Beten und vor den heiligen Lesungen"[22]. Hier ist für uns von Bedeutung die Berufung des getauften Juden auf die ἀρχαῖα στοιχεῖα, also auf die inzwischen antiquiert gewordene Schreibweise des Taw in Kreuzform, die dann bei Hieronymus als die samaritanische bezeichnet wird. Wir dürfen

[18] Ber. 55a. Vgl. dazu die genaue Darstellung in der Encyclopaedia Judaica VII (Berlin 1931), Sp. 170—179.

[19] Fr. Wutz, Onomastica Sacra (Texte und Untersuchungen 41), Leipzig 1915, S. 220f; S. 677.

[20] Expos. Psalmi 118, homilia 22, 1—4 (CSEL 62, S. 488, Z. 13—15).

[21] Epistola 30, 5 (CSEL 54, S. 246, Z. 11; S. 244, Z. 7f). — De nominibus hebraicis (PL 23, 828).

[22] Selecta in Ezechielem 9 (PG 13, 801 A).

daraus wohl entnehmen, daß die talmudischen Deuter sich auf die inzwischen modern gewordene quadratische Form des Taw beriefen, um einer den Christen förderliche Deutung des Ezechielischen Zeichens auszuweichen. Und wir tun Hieronymus wohl kaum Unrecht, wenn wir meinen, daß er dieses Fündlein des rabbinisch gebildeten Gewährsmanns des Origenes mit Freuden sich zu eigen gemacht hat. So ist sich noch Eusebius dessen wohl bewußt, daß die christliche Kunst der Buchstabendeutung ein Erbe aus der hebräischen Schule ist, und auch er deutet das Tau als Zeichen für σημεῖα[23].

Zu der archaischen Kreuzform des Buchstabens Taw und zu der talmudischen Buchstabendeutung kommt nun aber noch eine dritte und wichtigste Quelle für die Herkunft der patristischen Allegorese in Betracht: die griechische Alphabetmagie[24]. Der griechische Buchstabe Tau wurde, gemäß seiner Herkunft aus dem phönikischen Alphabet ebenfalls in Kreuzform geschrieben, jedenfalls sehr früh schon in der Torm T einer Art von *crux commissa*. Es lag darum auch für den Griechen schon bildhaft nahe, im Tau das Sinnbild eines Kreuzes zu sehen und mithin es zu fühlen als den Inbegriff von Lebensende und schmählichem Sklaventod. Das wird uns einmal lebhaft greifbar in dem merkwürdigen Büchlein des Lukian von Samosata über den „Rechtsstreit der Buchstaben". Das Sigma beklagt sich darin, daß es in der hellenistischen Aussprache oft von dem aufdringlichen Tau vertrieben und ersetzt werde, man sage jetzt allgemein Glotta statt des hergebrachten Glossa, Thalatta statt Thalassa. Das Urteil für das arme Tau ist darum vernichtend: es ist des gleichen Todes würdig, dessen sinnenfälliges Bild es darstellt. „Denn diesem Buchstaben Tau haben ja die Tyrannen jenes Holz nachgebildet, an welchem sie Menschen zum Tode kreuzigten"[25]. Wir sehen: Tau ist hier Bild für das Kreuz, also Sinnbild für ein böses Lebensende, und wir erinnern uns hier an die bereits den Griechen durchaus geläufige Symbolik des Mastbaums mit seiner Antenne als einem Kreuz. Zugleich war aber das Tau auch das Zahlzeichen für 300. So konnte die von pythagoräischen Zahlenspekulationen beeinflußte Buchstabenmagie in dieses Zeichen allerhand seltsamen Tiefsinn hineindeuten. 300 ist ja zusammengesetzt aus dreimal 100, und 100 ist zehnmal 10, zehn aber die schlechthin vollkommene Zahl, der ἀριθμὸς τέλειος[26]. Noch bei Origenes kehrt diese Spekulation

[23] Praeparatio evangelica XI, 6 (PG 21, 861 A); X, 5 (PG 21, 789 A).

[24] Vgl. dazu vor allem Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (Stoicheia VII), Leipzig-Berlin 1922 (2. Aufl. 1925).

[25] Iudicium vocalium 12 (Hemsterhuys-Reitz I, S. 97f). — Zur Echtheit des Büchleins vgl. Christ-Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Litteratur II, 2. München 1924, S. 719f. — Lukian begründet den Jammer über das böse Tau übrigens auch damit, daß der mythische Kadmos den Griechen diesen Buchstaben aus Phönikien mitgebracht habe: „Es weinen die Menschen und betrauern ihr Geschick, ja sie fluchen dem Kadmos, daß er das Tau unter die Buchstaben eingefügt hat." Zu Kadmos als dem Erfinder der Schreibkunst und Bringer der phönikischen Buchstaben vgl. auch Isidor von Sevilla, Or. I, 3, 6 (PL 82, 76 A).

[26] Vgl. RE II, 1 (1895), Sp. 1087, Z. 54ff (Hultsch).

im christlichen Bereich wieder, wo der Alexandriner den mystischen Sinn der 300 Ellen an Noes Arche zu finden sucht[27]. Mithin wird das Tau, dieses Zeichen des Lebensendes und des schmählichen Sklaventods, in einer tiefsinnigen Dialektik zum Inbegriff von Leben und Vollendung. Hierin aber konnte sich dann die griechische Buchstabenmagie berühren mit der talmudischen Deutung des Taw als des Endes und der Vollendung des Gesetzes: Tau ist dreihundert und darin Tod und Leben in einem, Ende und Vollendung im Zeichen eines Kreuzes. Die spätjüdische Buchstabenallegorese hat sich diese an sich nur einem Griechen verständliche Zahlenspekulation ganz zu eigen gemacht und daraus das System ihrer talmudischen sogenannten Gematria gebildet[28]. Das Wesen dieser komplizierten Buchstabendeutung der heiligen Schriftworte besteht darin, daß man nun die Buchstaben gewisser Bibelworte in ihren griechischen Zahlwert umsetzt, oder umgekehrt, daß man biblische Zahlenangaben in Sinnworte umdeutet, um so hinter die angeblichen Geheimnisse der sich verbergenden göttlichen Andeutungen vorzudringen. Fr. Dornseiff hat uns über die Ursprünge der talmudischen Gematria reiche Belehrung geschenkt[29]. Und hier stehen wir an einer der wesentlichen Quellen der patristischen Allegorese. Es wird sich schon bei Ps.-Barnabas zeigen, daß die urchristliche Katechese und Exegese von Anfang an sich dieser gematrischen Systeme bedient hat, um in der Auseinandersetzung mit dem Judentum die christlichen Bibeldeutungen zu verteidigen. Noch deutlicher wird uns der Einfluß dieser zum Teil jüdischen und zum anderen Teil pythagoräischen Buchstabenmagie greifbar in der wilden Alphabetsmystik der Gnostiker, etwa derjenigen des Markos, von der uns Tertullian berichtet[30]. Jedenfalls können wir buchen: der Buchstabe Tau war für die Menschen der griechisch-römischen Kulturwelt das Sinnbild für Tod und Leben zugleich. Fr. J. Dölger[31] hat dies für das Tau als Symbolzeichen für Leben nachgewiesen, und wenn wir einer freilich vereinzelten Nachricht bei Isidor von Sevilla[32] glauben dürfen, so bedeutete in den römischen Militärlisten ein hinter den Namen des Soldaten gesetztes Tau, daß der betreffende Soldat noch am Leben sei. Aber wir dürfen doch wohl nicht den Doppelklang des Tau überhören: es bedeutet Leben und zugleich Tod, weil es eben unübersehbar wie ein Kreuz

[27] Homilia 2, 5 in Genesim (GCS Origenes VI, S. 34f).

[28] Vgl. Encyclopaedia Judaica VII (Berlin 1931), Sp. 170—179.

[29] Das Alphabet in Mystik und Magie S. 91ff. — Über das Tau als Kreuz vgl. S. 23f; S. 109f.

[30] De praescriptione haereticorum 50 (PL 2, 70 A). Vgl. H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924, S. 39ff. — Zur griechischen Alphabetmagie vgl. DACL I (1907), Sp. 1268—1288 (H. Leclercq).

[31] Antike und Christentum 1 (1929), S. 49.

[32] Or. I, 24, 1 (PL 82, 100 A): *In breviculis quoque militum nomina continebantur ... T, Tau nota in capite versiculi posita superstitem designabat.* — Vgl. auch Rufinus, Apol. in Hieronymum II, 36 (PL 21, 615). Dieses gleiche Tau, das für Isidor Zeichen des Lebens war, ist ihm aber auch zugleich Zeichen des Kreuztodes: *T figuram demonstrans dominicae crucis, unde et Hebraice ‚signum' interpretatur; de qua dictum est in Ezechiele angelo: transi per medium et signa Tau* (PL 82, 76 B).

aussieht. Hier erst wird ganz verständlich, was Ps.-Hieronymus vom Tau als dem Symbol des Kreuzes sagte: *Tau littera signum salutis et crucis describitur*[33]. Hier klingt die dialektische Doppelbedeutung deutlich mit: Tau ist Heilszeichen, und das ist gut griechisch gedacht; Tau ist aber auch Kreuz, und das haben die Christen vom Urbeginn an gewußt. Leben und Tod bergen sich im gleichen Zeichen. Daher werden uns nun auch die christlichen Nachrichten begreifbar, die das an ägyptischen Tempeltrümmern gefundene Henkelkreuz, das wie ein Tau aussieht, ohne weiteres als Zeichen für ‚Ewiges Leben' erklären. Jedenfalls beruft sich Suidas dafür auf das Zeugnis von unter Kaiser Theodosius bekehrten Ägyptern, und das Gleiche berichteten schon die Historiker Sokrates, Sozomenos und Rufinus[34]. Kreuz ist Tau und sinnbildet die *vita ventura*, die uns durch den Menschentod des gekreuzigten Gottes geschenkt wurde.

Damit haben wir, so will uns scheinen, die wesentlichen Quellen aufgedeckt, aus denen sich nun, vom Urbeginn an, die christliche Deutung vom Kreuz als dem Zeichen des mystischen Tau speist. Diese Symbolik bildet tausend und mehr Jahre lang einen der beliebtesten Topoi der Allegorese und lebt noch nach bis in die Archäologie der Katakomben und der frühmittelalterlichen Kunst. Diese Entfaltung haben wir nun aufzuzeigen.

II.

Die patristische Theologie vom Kreuz als dem mystischen Tau

Die Deutung des Tau als des Zahlzeichens für 300 auf das Kreuz des Herrn tritt uns bei Barnabas[1] zum erstenmal entgegen, aber hier schon so festgefügt und fast wie selbstverständlich, daß wir annehmen dürfen, es handle sich hier um ein Lehrstück, das sowohl unter dem Einfluß als auch in der Abwehr der talmudischen Deutung des Taw um die Wende des ersten Jahrhunderts in der christlichen Katechese geläufig war. Es ist jedenfalls eine sehr ansprechende Vermutung von Ph. Häuser, wenn er die siegesbewußte Schlußbemerkung des Barnabas („Niemand hat je ein trefflicheres Lehrstück von mir vernommen, aber ich weiß, daß ihr dessen würdig seid"[2]) als ein Schnippchen bezeichnet, das Barnabas der Haggada auswischen will[3]. Sein Brief befindet sich in Auseinander-

[33] PL 30, 638 A.

[34] Suidas, Lexicon s. v. *σταυροί* (ed. Cambridge 1705, III, S. 369). — Sokrates, Hist. eccl. V, 17 (PG 67, 608 AB). — Sozomenos, Hist. eccl. VII, 15 (PG 67, 1457 A). — Rufinus, Hist. eccl. II, 29 (PL 21, 537 AB). — Noch Cornelius a Lapide bezieht sich in seiner Exegese zu Ez 9, 4 auf diese und ähnliche Nachrichten, wenn er sagt: *Unde et Aegyptii Serapidis pectori tau inscribebant quasi signum futurae vitae.* Er beruft sich dafür auf die belesenen Untersuchungen des Jakob Gretser. Vgl. J. Gretser, De s. Cruce I, Regensburg 1734, S. 80—82.

[1] Ps.-Barnabas 9, 8 (Bihlmeyer S. 21, Z. 12—20).

[2] Ebd. 9, 9 (S. 21, Z. 19f).

[3] Ph. Häuser, Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XI, 2), Paderborn 1912, S. 60f. — Vgl. auch die immer noch gültigen Bemerkungen zu Barnabas 9, 8

setzung mit den jüdischen oder judenchristlichen Verteidigern der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung. Zum Erweis dafür, daß diese immer nur im geistigen Sinne gemeint war, richtet er sich (ob eigenwillig oder auf Grund einer ihm vorliegenden Bibelhandschrift, bleibe offen) den Text der Genesis kunstvoll zurecht, indem er Gen 14, 14 und Gen 17, 23. 24 miteinander zu dem Satz verbindet: „Und es beschnitt Abraham aus seinem Hause achtzehn und dreihundert Männer". Jetzt setzt seine echt gematrische Deutung dieser also aneinander gereihten Zahlenangaben ein: „Lernet, daß die Schrift hier zuerst achtzehn sagt, und dann mit neuem Absatz dreihundert. Achtzehn ist [als Zahlzeichen] Iota, gleich 10, Eta, gleich 8: und da hast du [den Anfang des Namens] Jesus. Und weil das Kreuz in dem Tau die kommende Gnade anzeigen sollte, sagt er dazu dreihundert. Er weist also auf Jesus hin in den zwei ersten Buchstaben und in dem letzten auf das Kreuz". Es ist nicht unmöglich, daß diese christliche Deutung der Zahl 318 im Bericht von den Knechten des Abraham (Gen 14, 14. — Gen 17, 23 ist zwar von der Beschneidung der Knechte, nicht mehr aber von ihrer Zahl die Rede) sich gegen die zeitgenössische jüdische Gematria wendet, die sich ebenfalls dieser geheimnisvollen Zahl angenommen und auf Elieser und γνῶσις gedeutet hat[4]. Jedenfalls gehört die Zahl 318 von nun an zum Grundbestand auch der christlichen Gematria, dieser heiligen Zahlenkunde, von der uns als gewichtigstes Zeugnis das komplizierte Kapitel in den Stromata des Clemens von Alexandrien[5] erhalten ist. Dort heißt es, doch wohl in direkter Entlehnung aus Barnabas, aber angefüllt von pythagoräischer Zahlenmystik und jüdischer Gematria: „Nachdem Abraham gehört hatte, daß Lot in Kriegsgefangenschaft geraten war, stellte er die Zahl seiner eigenen Knechte mit 318 fest, zog mit ihnen ins Feld und besiegte eine sehr große Zahl von Feinden. Nun sagt man, daß das Zahlzeichen für 300 seiner Form nach ein Hinweis auf das Semeion des Herrn sei, daß dagegen das Iota und das Eta auf den Namen des Heilands hinweisen. Das bedeute also, daß diejenigen, die dem Abraham in Bezug auf die Erlösung angehören, nämlich die ihre Zuflucht zum Semeion und zum Namen genommen haben, Herr geworden sind über die, welche Kriegsgefangene machten und über die gar vielen ungläubigen Heiden, die jenen folgten. Ferner ist aber die Zahl 300 die dritte Hundertzahl, und die Zahl 10 wird allgemein als eine vollkommene Zahl angesehen"[6].

Es will uns nun scheinen, als deute dieser Text des Clemens darauf hin, daß die Gleichsetzung von Tau = 300 = Kreuzzeichen, obwohl sie hier und schon bei Barnabas für die Deutung der Abrahamsknechte verwendet wird, ihren eigentlichen Ursprung im Ver-

bei C. J. Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, S. 83ff. — P. Meinhold, Geschichte und Exegese im Barnabasbrief: Zeitschrift für Kirchengeschichte 59 (1940) S. 271f.

[4] Vgl. Fr. Dornseiff, Das Alphabet S. 109, Anm. 5.

[5] Stromata VI, 11, 84—95 (GCS Clemens II, S. 473—480).

[6] Stromata VI, 11, 84, 2—5 (GCS II, S. 473, Z. 21—31).

ständnis von Ez 9, 4 hat. Gerade weil Clemens in seinem LXX-Text an der Stelle nur σημεῖον und nicht Tau liest, dieses Wort aber offenbar vom Kreuzzeichen versteht, ergibt sich, daß er nun auch hier und sonst noch oft, statt σταυρός einfach σημεῖον κυριακόν oder nur σημεῖον schreibt und voraussetzt, daß er damit von allen verstanden wird. Ist ihm ja auch die Zahl 300 beim Ellenmaß der Arche ein Symbol des σημεῖον. Das ‚Zeichen' ist mithin einfach das Kreuz — und darum haben wir in unserer Übersetzung des obigen Textes ‚Semeion' stehen lassen, im Gegensatz etwa zu Stählin, der richtig, aber bereits interpretierend, diese Worte stets mit ‚Kreuz' wiedergibt. Nehmen wir noch hinzu, daß Clemens mit den einigemale angegebenen Gewährsmännern für die Lehre vom mystischen Tau („Sie sagen"[7] oder „Es gibt einige, die sagen"[8]) doch wohl ohne Zweifel, über den Barnabasbrief hinaus, die christlichen Katecheten meint, dann ergibt sich aus dem Ganzen, daß wir es hier gleich von den Uranfängen an mit einem genau ausgebildeten antijüdischen Topos der Kreuztheologie zu tun haben: das Ellenmaß der Arche, die Zahl der Knechte Abrahams und die Signierung mit dem Zeichen Tau, das waren die drei klassischen Vorbilder des kommenden Heils im Kreuz. Sie bleiben im Gedächtnis der Glaubenslehrer und der Exegeten immer zäh miteinander verbunden, tausend Jahre lang — man lese nur einmal unmittelbar nach den Zeugnissen der Urkirche die Predigt des Petrus Damiani auf Kreuzerhöhung, wo Arche, Abrahamsknechte und Zeichen Tau unauflöslich nebeneinander stehen[9]. Diese Textgruppe aggregiert sich dann früh noch zwei andere ‚Stellen': die Dreihundertzahl der Soldaten des Gedeon (Jud 7, 7. 8) und die Dreihundertzahl des Preises für die kostbare Salbe (Mk 14, 5; Jo 12, 5). Daß es sich bei dieser Exegese des Zeichens Tau um den Grundbestand der urchristlichen Kreuztheologie handelt, beweisen uns auch die Testimonia des Cyprian, die bekanntlich ältestes Gut der antijüdischen Katechese aufbewahrt haben[10]. Obwohl Cyprian in seinem altlateinischen Bibeltext bei Ez 9, 4 liest: *et notabis signum super frontes virorum qui ingemunt*, deutet er dieses Wort dennoch als Beweisstelle für den theologischen Grundsatz: *Quod in hoc signo crucis salus sit omnibus qui in frontibus notentur*. Hat uns ja doch auch der bereits angeführte Text aus Origenes gezeigt, mit welchem Interesse man die christliche Deutung von Ez 9, 4 abzuheben suchte gegen die Deutungen des zeitgenössischen gelehrten Judentums. Origenes versichert uns ja ausdrücklich, er habe eigens die jüdischen Schriftkenner befragt, „ob sie eigentlich eine nationale Lehrtradition über den Sinn des Tau" (bei Ez 9, 4) hätten: εἴ τι πάτριον περὶ τοῦ ταῦ ἔχοιεν λέγειν μάθημα[11].

[7] Ebd. S. 473, Z. 24.
[8] Ebd. S. 475, Z. 11.
[9] Sermo 48 de Exaltatione s. Crucis (PL 144, 769f).
[10] Testimonia II, 22 (CSEL 3, S. 90, Z. 7—9). — Vgl. auch Ad Demetrianum 22 (CSEL 3, S. 367, Z. 6f). — Zum Alter der Testimoniaquellen vgl. H. Rahner, Flumina de ventre Christi: Biblica 22 (1941), S. 383.
[11] PG 13, 800 D.

Wir durchgehen nun die Zeugnisse dieser patristischen Kreuztheologie, indem wir die einzelnen Gruppen von einander abheben, freilich dabei die Deutung der 300 Ellen der Arche Noes auslassen, da wir sie für eine eigene Darstellung der nautischen Symbolik dieses Schiffes des im Kreuzholz gegebenen Heils aufsparen.

Beginnen wir mit der Deutung der Ezechielischen Vision; denn sie ist, wie schon bemerkt, der Ausgangspunkt der ganzen Allegorese vom ‚Zeichen' Tau als dem Sinnbild des Kreuzes. Origenes haben wir bereits einvernommen. Vor ihm schon und unabhängig von ihm begegnet uns bei Tertullian das klassische Zeugnis dafür, daß es sich hierin offenbar um einen der Gesamtkirche bekannten Lehrtopos handelt, wo immer sich die Theologie mit dem Nachweis befaßt, daß der christliche Glaube an einen leidenden Messias schon von der Schrift des Alten Testamentes vorausgesagt werde. Das hat Tertullian nun auch zu erweisen gegenüber der spiritualistischen Christologie des Markion. Der leidende und mit einem Kreuzzeichen signierte Christ ist ja nur der Nachahmer des gekreuzigten Christus: das beweise auch die Vision des Ezechiel vom ‚Zeichen Tau'. Der Bibeltext, den Tertullian hier zitiert, lautet (im Gegensatz zu den Testimonia des Cyprian): *pertransi medio portae in media Hierusalem et da signum Tau in frontibus virorum*. Das erleichtert natürlich die Aufnahme der Exegese, die aus der griechischen Kirche und Kultur bekannt war und an sich nur verständlich wird, wenn man weiß, daß das Zahlzeichen für 300 eben das Tau ist. Daher nun bei Tertullian (und so später bei fast allen lateinischen Vätern) die ausdrückliche Verweisung auf das Griechische: *Ipsa est enim littera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portentebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem*[12]. Ähnlich dann die Exegese gegen die Juden[13]. Man sieht, es geht hier auch um die exegetisch-symbolische Begründung der urchristlichen Sitte, die Stirn mit dem Kreuzzeichen zu siegeln, denn mit diesem Brauch wollen sich die Christen ja sondern von allem jüdischen und heidnischen Denken. Schon Origenes machte darauf aufmerksam. So bezeugt es auch Hieronymus, wo er von der mit dem Kreuz zu bezeichnenden Stirn spricht: *facies quam corporis partem in Ezechiel Dominus iubet Tau litterae impressione signari*[14]. Wenn wir uns gegenwärtig halten, daß die Deutung des Tau auf *signum* oder *signa* bei den Vätern die häufigste ist und sie stets an Ez 9, 4 erinnerte, wird es verständlich, warum man die Signierung mit dem Kreuzzeichen einfachhin *signum* oder *signatio* genannt hat: immer schwingt hierbei das Wissen um das mystische Tau mit, und eben von hier aus wird noch einmal deutlich, warum Hieronymus dabei auch einfach von der *crux antemnae* hat sprechen können[15]. Beide Bilder gehören in den

[12] Adversus Marcionem III, 22 (CSEL 47, S. 416, Z. 2—7); (PL 2, 353 A).
[13] Adv. Judaeos 11 (PL 2, 631 A).
[14] Epistola 18, 1 (CSEL 54, S. 75, Z. 13).
[15] Vgl. ZkTh 75 (1953) S. 158f. — Zum Kreuzzeichen als *signum* Tau vgl. Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer II, Freiburg 1886, S. 226.

Untergründen des allegorischen Denkens innig zusammen. Im Streitgespräch zwischen Kirche und Synagoge des Ps.-Augustinus weist darum die Ecclesia auf Ez 9, 4 hin (mit dem Text: *notabis signum...*) und sagt der Synagoge: *vides ergo signum mihi datum et insigne crucis*[16]. Ganz gleich dann in der sogenannten Altercatio Simonis et Theophili[17] und bei Gregor von Elvira[18] in den Tractatus Origenis. Ja selbst in den dogmatischen Höhen der Auseinandersetzung des Augustinus mit der Kirchendoktrin der Donatisten spielt diese *signatio* als ein unsichtbares, nicht körperliches Zeichen der Scheidung zwischen Guten und Bösen, wie sie in der Ezechielischen Vision verheißen wird, eine gewichtige Rolle[19]. Aber auch die schlichte Predigt vergißt nicht, den Gläubigen diese Lehre vom mystischen Tau einzuprägen, so etwa der Unbekannte (vielleicht ist es Maximus von Turin, wie wir früher[20] sahen), dem wir eine pseudo-origenische Homilie verdanken: *Denique in Ezechiele Propheta cum omnes qui missus fuerat angelus occidisset et interfectio coepisset a sanctis: illi tantummodo reservarentur quibus T, Tau litterae (id est crucis) pictura signaverat*[21]. In der Kraft dieses Zeichens Tau unterscheiden sich die Geretteten eben von Juden und Heiden und Häretikern, werden sich der Gnadenwahl bewußt und des Sieges über alle Dämonen — wir gehen kaum fehl, wenn wir hier immer noch das Wissen mithören vom Zeichen Tau als dem Zeichen des überlebenden Soldaten und der *vita ventura*, und genau in diesem Zusammenhang bricht der eben genannte Prediger in den Jubelruf aus: *Exsultemus itaque, fratres carissimi, et ad crucis instar similitudinem sanctas in caelum levemus manus. Cum sic nos daemones armatas viderint, opprimentur.*

Von der Verfestigung dieser Deutung des Ezechielischen Tau her wird nun begreiflich, daß sich auch das sonst eher komplizierte Lehrstück des Ps.-Barnabas von der gematrischen Auslegung der 318 Knechte Abrahams in seiner Beliebtheit halten konnte. Auch hier müssen die Lateiner immer wieder auf den nur dem Griechen selbstverständlichen Zahlwert 300 des Buchstabens Tau hinweisen. Dreimal kommt der unbekannte Verfasser der in Zahlenmystik schwelgenden Schrift „De Pascha computus" (vor 243 wohl in Afrika geschrieben) auf die mystische Bedeutung des Tau zu sprechen. Er muß sich erst erklären: *CCC autem apud Graecos per unam litteram notantur, quae dicitur Tau, et manifeste demonstrat omnibus Tau crucis signum*[22]. Und diese griechische Zahlenweisheit kann er dann gebrauchen zur Deutung der 318 Knechte des hundertjährigen Abraham: *Propter centenariam nativitatem triplicavit C*

[16] PL 42, 1135 AB.
[17] CSEL 45, S. 34, Z. 12—15.
[18] Tractatus 4 (Batiffol S. 36, Z. 23—26).
[19] Breviculus collationis cum Donatistis III, 17 (CSEL 53, S. 67, Z. 11—14). — Contra epist. Parmeniani II, 3, 6 (CSEL 51, S. 50, Z. 4); III, 2, 11 (CSEL 51, S. 112, Z. 2—5). — Psalmus contra partem Donati v. 164 (CSEL 51, S. 10).
[20] ZkTh 75 (1953) S. 159.
[21] PL 30, 221 A; PL 57, 546 AB.
[22] De Pascha computus 20 (CSEL 3, S. 267, Z. 5—7).

et fecit signum Tau, quibus et adiecit XVIII, id est ιη in nomine Jesu[23]. Dieser Afrikaner hat seine Zahlenweisheit gewiß nicht unmittelbar aus Ps.-Barnabas oder aus Clemens übernommen; das muß ein in der Lehrweise schon heimisch gewordenes Stück gewesen sein. Wir wissen nun zwar nicht mehr, ob Origenes in den verlorenen Büchern seiner Kommentare zur Genesis auch davon gesprochen hat. Wenn dem so ist, wundert es uns weniger, daß nun bei Ambrosius das uralte Lehrstück in genauer Umzeichnung auftaucht — stammt es nicht aus Origenes (und begreiflicherweise hat diesesmal Philon nichts zu der Deutung beitragen können, da es ja eben um eine genuin christliche Gematria geht), dann ist es um so deutlicher, wie beliebt der Topos in der urchristlichen Kreuztheologie gewesen sein muß. Die Knechte des Abraham sind der Typus der kommenden Gläubigen, ihre Zahl deutet auf das Kreuz hin und auf den Namen Jesus, ihr Sieg ist der Sieg der auserwählenden Gnade: *numeravit autem trecentos decem et octo, ut scias non quantitatem numeri, sed meritum electionis expressum. Eos enim adscivit quos dignos in numero indicavit fidelium, qui in Domini nostri Jesu Christi passionem crederent. Trecentos enim T graeca littera significat, decem et octo autem I H Jesu exprimit nomen*[24]. Augustinus hat einmal sehr geistvoll die griechische Herkunft der Deutung des mystischen Tau auf das Kreuz als einen Hinweis auf die alle Völker umfassende Gnadenkraft des Kreuzes verwendet, weil ‚Griechen' im Gegensatz zu den Juden gemäß der Sprechweise des Apostels Paulus schlechthin alle Menschen bedeutet, und knüpft daran die allegorische Auslegung der 318 Knechte Abrahams an: *quorum numerus, quia trecenti erant, signum insinuat crucis propter litteram T graecam, qua iste numerus significatur; per quam etiam gentes magis in Crucifixum crediturας praefiguratum est, quod littera graeca est. Unde Apostolus omnes gentes significat, cum dicit: Judaeo primum et Graeco* (Rom 2, 9. 10), *saepe ita commemorans circumcisionem et praeputium, quod in linguis gentium graeca ita excellat, ut per hanc omnes decenter significarentur*[25]. Für die Griechen unter den Kirchenvätern war freilich eine solche ausdrückliche Bemerkung nicht nötig, da ihnen ja schon im Buchstabenbild des Tau, also auch in seiner Zahlenbezeichnung, das Kreuz unmittelbar vor Augen stand. Darum kann Maximus Confessor (und dies nun wohl durch Entlehnung aus Clemens von Alexandrien) die 318 Knechte des Abraham auf das Kreuz und den Namen Jesus deuten, denn das Tau stelle eben schon in seiner Schreibform die Gestalt eines Kreuzes dar: *τὸ ταῦ γράμμα σταυροῦ τύπος ἐστὶν, ἐν τῷ σχήματι σώζων τοῦ σταυροῦ τὴν ἐκτύπωσιν.* So in den Scholien zu seinem eigenen Werk[26]. In dem dazugehörigen Stück des Hauptwerks legt Maximus die gleiche Deutung des Tau als Zeichen für dreihundert und für das Kreuz vor, „da der Buchstabe

[23] De Pascha computus 10 (CSEL 3, S. 257, Z. 9f) .— Vgl. auch ebd. 18 (S. 265, Z. 25) und ebd. 22 (S. 268, Z. 11f).
[24] De Abraham I, 3, 15 (CSEL 32, 1, S. 513, Z. 7—12).
[25] Quaestiones in Heptateuchum VII, 37 (PL 34, 804 D; 805 A).
[26] Quaestiones ad Thalassium 55 (PG 90, 565 D).

Tau der Form des Kreuzes gnadenvoll gewürdigt ward". Und daran anschließend formuliert er das gematrische Grundprinzip dieser christlich gewordenen Buchstabenmystik: „Es will ja die Schrift gar oft auch durch die Schreibeform der Buchstaben den von ihr gemeinten Tiefensinn offenbar machen, und zwar für diejenigen, die dafür einen gereinigten Sinn haben"[27]. Diese letzte Bemerkung erinnert lebhaft an den Schlußsatz des Ps.-Barnabas und zeigt, daß man solche Zahlenmystik als eine Art von gnostischem Wissen betrachtet hat. So sei denn auch die Zahl der 318 Knechte Abrahams ein ‚großes Mysterium'.

Wie sehr beliebt die genannte Allegorese vom Kreuzessieg des Abraham und seiner 318 Mannen war, zeigen uns endlich noch zwei Teilverwendungen, eine aszetische und eine historische. Abraham hat mit der Zahl seiner Knechte fünf Könige besiegt, und darin ist er ein Typos geworden für den christlichen Menschen, der in der Kraft des mystischen Kreuzzeichens die feindlichen fünf Sinne siegreich bekämpfen kann. Das meint Prudentius, wenn er in der Einleitung zur Psychomachie die an sich dunklen, später etwa von Faustinus Arevalo so gelehrt kommentierten Verse dichtet, die uns aber im Licht der hier aufgezeigten Lehrtradition ganz klar werden:

si quid trecenti bis novenis additis
possint, figura noverimus mystica[28].

Diese *figura mystica* ist das Tau des Kreuzes und der in geheimnisvoller Zahl verborgene Name Jesus. Das Gleiche meint Faustus von Reji, wenn er in einem Brief gelegentlich vom Sieg der Gnade über die von den fünf Sinnen ausgehenden Lastern spricht, die wir nur bekämpfen können in der Kraft des Kreuzes und des Namens Jesus: *ita per adiutorium Domini et per crucem suam has quinque principalium vitiorum expugnare studeamus inlecebras. Per crucis enim signum et per sacrum Jesu nomen apud Graecos era utriusque supputationis inprimitur*[29]. Noch interessanter ist für uns der Einfluß dieses Lehrstücks auf ein kirchengeschichtliches Ereignis: das Konzil von Nicaea und seine angeblich 318 bischöflichen Teilnehmer[30]. Hat hierbei die aus Zeugenberichten gewußte Zahl 318 es erst nachträglich bewirkt, daß man zu ihrer Deutung die Allegorese von den 318 Knechten des Abraham beizog, oder ist es umgekehrt gegangen, daß man eben unter dem Eindruck des seit den Urzeiten geliebten Lehrstücks die schon von Zeitgenossen verschieden angegebene Zahl der Synodalen zu der mystischen Zahl 318 abrundete? Jedenfalls ist es doch bedeutsam und läßt eher an die zweitgenannte Möglichkeit denken, daß schon sehr früh die ‚my-

[27] PG 90, 545 AB.

[28] Psychomachia, Praefatio v. 57f (CSEL 61, S. 169). — Der Kommentar des Arevalo ist abgedruckt bei PL 59, 712ff.

[29] Epistola 9 ad Ruricium (CSEL 21, S. 214, Z. 3—8; Mon. Germ. Auct. ant. VIII, S. 268, Z. 11—15).

[30] Vgl. zur historischen Frage C. J. Hefele, Conciliengeschichte I, Freiburg 1873, S. 291f. — J. P. Kirsch, Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Umwelt, Freiburg 1930, S. 377, Anm. 54.

stische' Deutung der nizänischen 318 Bischöfe einsetzt. Bereits Papst Liberius[31] spricht davon und ebenso sein Zeitgenosse Hilarius[32]. Für den allegoriefreudigen Ambrosius aber ist die nizänische Zahl aller Geheimnisse voll und das Lehrstück aus Ps.-Barnabas erlebt noch einmal eine glanzvolle Auferstehung, wo es der Mailänder Bischof unermüdlich seinem vom Arianismus gefährdeten Kaiser Gratianus vorlegt. Die 318 Väter von Nicaea sind die Sieger dieses wahrhaft abrahamischen Kampfes: *tamquam Abrahae electi iudicio, consona fidei virtute victores, velut tropaeum, toto orbe subactis perfidis, extulerint*[33]. Wir hören hier wieder, wie früher bei der *antenna crucis*, die Theologie des Kreuzes als Tropaion mit; denn, so sagt Ambrosius unmittelbar zuvor, „auch Abraham hat 318 in den Kampf geführt und seine Trophäen den ungezählten Feinden abgewonnen; im Kreuz und im Namen des Herrn hat er seinen Triumph verdient". Und später noch einmal, jetzt unmittelbar zur Zahl 318 der Konzilsväter: *Non humana industria, non composito aliquo trecenti decem et octo episcopi ad concilium convenerunt. Sed ut in numero eorum per signum suae passionis et nominis Dominus Jesus suo probaret se adesse concilio: Crux in trecentis, Jesu nomen in decem et octo est sacerdotibus*[34]. Später hat ihm dies noch Faustus von Reji nachgemacht, immer ist es die *supputatio graeca*, die hinter der Zahl das angedeutete Geheimnis enthüllt: *et ideo sacer numerus diximus, quod trecenti mera supputatione graeca signum crucis, decem et octo vero Jesu adorandum nomen ostendunt*[35].

Zu diesen beiden sozusagen klassischen Gruppen der Allegorese vom Kreuz als dem mystischen Zeichen Tau tritt nun recht früh eine Erweiterung: die Deutung der dreihundert Kämpfer des Gedeon (Jud 7, 7; 7, 16). Verständlich, denn es liegt hier ja eine dem Kriegszug des Abraham ähnliche Lage vor, und die Allegorie vom Zahlzeichen Tau als Bild des Kreuzes war schon viel zu verfestigt, als daß nicht die symbolfreudigen Väter der Urkirche sie nun auch in die Deutung der Auserwählung der 300 Männer des Gedeon eingeführt hätten. Das erste Zeugnis dafür begegnet uns bei Origenes[36]. Aber es ist hier bezeichnend, daß die Zahl 300 nicht auf das Tau des Kreuzes gedeutet wird, sondern (im Sinne philonischer Zahlenmystik, wie sie auch bei Clemens vorherrscht) als Inbegriff der Vollendung, weil 300 gleich dreimal 100, und 100 zehnmal 10 ist, also Dreifaltigkeit und Vollendung in der Zahl der Gedeonskrieger angedeutet werden. Aber bald schon bemächtigt sich die hergebrachte, von Ez 9, 4 aus verfestigte Exegese auch des Berichtes bei Jud 7, 7. In dem pseudotertullianischen Gedicht Adversus Marcionem, das jedenfalls in vielen Belangen

[31] Bei Sokrates, Hist. eccl. IV, 12 (PG 67, 492 C).
[32] Liber de Synodis 86 (PL 10, 538 B).
[33] De fide ad Gratianum, Prologus I. 1, 3 und 5 (PL 16, 528 B. 529 B).
[34] De fide ad Gratianum I, 18, 121 (PL 16, 556 AB).
[35] Faustus von Reji (= Ps.-Paschasius), De Spiritu Sancto, praefatio PL 62, 9 D; 10 A).
[36] Homilia 9, 2 in Judic. (GCS Origenes VII, S. 521, Z. 6f).

ältestes Gut aus des Justinus verlorenem Werk gegen Markion aufbewahrt hat, heißt es von Gedeon — nicht ohne die bereits bei den Lateinern übliche Verweisung auf die griechische Herkunft der Allegorie:

> ... *praedonum stravit acervos*
> *tercenteno equite — numerus Tau littera graeca —*
> *Tau signum crucis et cornu praeconia vitae*[37].

Nun ist uns glücklicherweise im vierzehnten Traktat der sogenannten Tractatus Origenis noch eine ganze, volkstümlich lebendig sprechende Predigt über dieses allegorische Thema erhalten. Sie spricht über das *tantum sacramentum* dieser geheimnisvollen Zahl der Gedeonskrieger, und wir kennen daraus bereits einen Text: *Trecenti enim apud Graecos tau littera signantur. Quae littera, cum unum habeat apicem quasi arborem passionis erectam, alterum in capite quasi antemnam extensam, crucis utique manifestum signum ostendit*[38]. Gedeon ist Typus auf Christus hin, seine 300 Soldaten sind Vorbild der in der Gnadenwahl Gottes bezeichneten Wenigen (Mt 20, 16; 22, 14), der Kampf ist Bild des Krieges gegen die Legionen der Dämonen, der Abstieg ins Tal der Feinde Symbol des Abstiegs Christi zur Hölle an der Spitze der im Kreuz siegreichen Dreihundert: *per crucem Dominus velut cum trecentis viris descendit, quia trecentos in crucis imagine signari iam supra monstravimus, ut innumerabilem numerum hostium, id est legiones daemoniorum, exterminaret et perderet*[39]. Etwas später läßt sich dann der Prediger auch die andere, von Origenes angedeutete Symbolik der 300 nicht entgehen: daß Gedeon seine Schar in drei Hundertschaften abteilt, deute auf die Dreifaltigkeit hin, da der wahre Glaube an die gleichwesentliche Trinität nur in der Kraft des Kreuzes möglich sei (hier klingen die antiarianischen Gedanken mit, die wir aus der Allegorie der 318 Konzilsväter schon kennen): *quia necesse erat, ut imago crucis, per quam trecenti in Tau littera figurantur, Trinitatis distributione constaret. Nemo enim vincit nisi qui Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aequali potestate et indifferenti virtute crediderit*[40]. Gegen Ende dieser unerschöpflichen Predigt über das ‚Mysterium' des Gedeonskampfes zeigt es sich, wie eng verknüpft im Bilddenken dieser Allegoriker die zahlenmystischen Typen liegen. Im rhetorischen Affekt des Jubels über diesen im Kreuzzeichen errungenen Sieg kommt ihm die Erinnerung an den anderen Sieg, nämlich der 318 Knechte des Abraham, die fünf Könige besiegten: *O fortissimum bellum, o admirabile praelium et praedicanda victoria, ut innumerabilem numerum hostium trecenti homines, qui signum crucis numero suo signabant, debellarent! Sic et Abraham quinque reges barbaros cum exercitibus eorum cum trecentis*

[37] Carmen adversus Marcionitas III, v. 16f; v. 22 (PL 2, 1072 C). Die kritische Ausgabe von M. Müller, Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas, Ochsenfurt-Würzburg 1936, ist mir derzeit unzugänglich. — Vgl. auch Biblica 22 (1941), S. 387.

[38] Tractatus Origenis 14 (Batiffol S. 153, Z. 6—10). Vgl. ZkTh 75 (1953) S. 167.

[39] Ebd. (S. 153, Z. 21 bis S. 154, Z. 3).

[40] Ebd. (S. 157, Z. 9—11).

cem et octo vernaculis vicit. Und wieder kehrt, sorgsam erklärt, die uralte Gematria der Zahl 318 wieder: *Qui numerus vernaculorum trecentis constitutus signum, ut saepe dictum est, crucis perspicue ineabat. In decem et octo autem nomen Jesu evidenti ratione monstrabo: decem et octo enim apud Graecos iota et cappa* (lies: *eta*) *signantur, quibus litteris nomen Jesu scribitur*[41]. Gregor von Elvira, dem die Tractatus Origenis doch wohl zuzuschreiben sind, ist Zeitgenosse des Ambrosius, der ebenfalls in der Kraft der nun verfestigten Lehrtradition und gemäß der alle theologischen Gedanken durchwirkenden Theologie des Kreuzes die Allegorie der Gedeonsmannen vorträgt, denn alles Geschehen im Alten Testament ist eben ‚*mysterium*' auf Christus hin: *Praevidit ergo mysterium sanctus Gideon. Denique trecentos elegit ad praelium, ut ostenderet non in numero multitudinis sed in sacramento crucis mundum ab incursu praviorum hostium liberandum*[42]. Es ist hier nun von hohem Interesse, einmal feststellen zu können, wie ein solcher Topos auch durch unmittelbares Abschreiben weitergegeben wird. Denn der eben genannte Text aus Ambrosius kehrt wörtlich wieder in einer pseudoaugustinischen Predigt, die erst Morin als echtes Gut des Cäsarius von Arles erwiesen hat[43]. Nur fügt der gallische Prediger nocheinmal die für die Lateiner fast nie unterlassene Begründung hinzu: *Trecenti enim in graeca T, Tau, similitudinem crucis ostendunt.* Und am Ende der Predigt faßt Cäsarius alles nocheinmal in die lehrhaft eindringliche Unterweisung zusammen, die zeigt, welchen Wert man auch katechetisch auf diese Allegorie gelegt hat: *Gedeon, fratres dilectissimi, typum gessit Domini Salvatoris. Et quia trecenti secundum graecum conpotum crucem faciunt, ita tunc Gedeon in trecentis viris Judaeorum populum de crudelissimis gentibus eripuit, quomodo postea Christus per mysterium crucis totum genus humanum de potestate diaboli liberavit*[44]. So bleibt es von nun an unvergeßlich, auch für das fromme Mittelalter. Die von der griechischen Urkirche übernommene, den Lateinern unentwegt vorgetragene Zahlenmystik des Buchstabens Tau gehört zu den geliebtesten Stücken der Allegorese. Augustinus faßt dies einmal in seinen Psalmenpredigten kurz zusammen: *300 in quo numero crucis signum est propter Tau litteram quae in graecis numerorum notis trecentos significat*[45]. Nur macht hier und dort die Bildhaftigkeit des Buchstabens Tau, genauer des ihm entsprechenden lateinischen Buchstabens T, den Deutern einige Bedenken. Denn man war in der lateinischen Kirche langsam daran gewöhnt, das Kreuz nicht als eine *crux commissa*, sondern als *crux immissa* zu sehen. So ist es auch archäologisch von Bedeutung, was am Ende der Väterzeit einmal Gregor der Große in seiner sonst ganz traditionellen Deutung der Soldaten des Gedeon zu sagen weiß, und das Mittel-

[41] Ebd. (S. 158, Z. 14 bis S. 159, Z. 3).
[42] De Spiritu Sancto I, 1, 5 (PL 16, 705 A).
[43] Ps.-Augustinus, Sermo 36, 3 (PL 39, 1816f). — Cäsarius von Arles, Sermo 117, 3 (Morin I, S. 467, Z. 1—4).
[44] Sermo 117, 6 (Morin I, S. 468, Z. 16—20).
[45] Enarr. in Psalm. 67, 32 (PL 36, 833 B).

alter hat ihm das oft nachgeschrieben. Das Tau, so meint er, zeige nur die Ähnlichkeit mit einem Kreuz an, und an sich müsse man ihm noch den obersten Längsstrich beifügen, der den Querstrich überragt und erst so ein eigentliches Kreuz bilde: *notandum vero est quia iste trecentorum numerus in Tau littera continetur, quae crucis speciem tenet. Cui si super transversam lineam id quod in cruce eminet, adderetur, non iam crucis species, sed ipsa crux esset*[46]. Man sieht, das sozusagen ‚griechische' Gefühl für die Allegorie ist am Absterben, und Gregor weiß nichts mehr von der dem Hieronymus noch so wohlbekannten Herkunft des Kreuzzeichens Tau aus der kreuzförmigen Schreibweise des ‚samaritanischen' Taw.

Endlich abschließend noch ein Hinweis auf eine zwar uralte, aber später nur selten wiederholte Erweiterung der Allegorie vom Dreihundertzeichen des mystischen Tau. Sie begegnet uns bei Hippolyt, und wir verstehen seine dunkle Andeutung nur im Licht der oben aufgezeichneten Tradition, die letztlich von Ez 9, 4 ausgeht. Hippolyt spricht von der kostbaren Salbe bei Mk 14, 4 und Jo 12, 5, die man um dreihundert Denare hätte verkaufen können: „Sie kostete im Verkauf dreihundert Silberlinge. O Menschen, das Gesagte zeigt ein gewisses Bild! Und also, wer war diese Salbe, wenn nicht Christus selbst? Bezeichnet nicht etwa dieser Preis an Silberlingen noch vor dem Leiden die Leiden selbst?"[47] Die dahinter liegende Gleichung von 300 = Kreuz wird als bekannt vorausgesetzt. Und Ambrosius hat diese Allegorie des Hippolyt gelegentlich nachgeahmt, wo er von der kostbaren Salbe der Magdalena spricht und in ihrem Preis einen Typos auf das Kreuz sieht: *trecentorum autem aera crucis insigne declarat*[48].

Damit haben wir den Gang durch die patristische Allegorese des mystischen Zeichens Tau beendet. Wie beliebt und lebendig dieses Lehrstück war, läßt sich indessen noch an seinem frühmittelalterlichen Nachleben ablesen, und diesen Ausblick wollen wir uns hier nicht ganz versagen. Es mag noch mancher Hinweis auf die Bedeutung des Tau als Zeichen des Kreuzes und der Symbolzahl 300 bei den Vätern verborgen sein, und vieles wird unserem wenngleich eifrigen Suchen sich entzogen haben. Taucht ja doch überall, wo immer die alten Allegoriker der Zahl 300 begegneten, sofort die Neigung auf, in dieser Zahl ihr Ezechielisches Mysterium zu finden. So wird etwa Maximus Confessor zu seiner Theologie vom Tau als Zeichen für 300 und für das Geheimnis des Kreuzes angeregt durch die Zahlenangabe des aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrenden Volkes, die Nehemias (7, 66) auf 42000 und 360 Personen angibt: und schon entfaltet er ein von uralter Zahlenmystik randvolles Kapitel über die Mysterien dieser Zahl, deren Mittelpunkt die Deutung der 300 bildet[49]. Bei dem Allegoriker des für diese Dinge besonders interessierten 12. Jahrhunderts, Beren-

[46] Moralia in Job 30, 25 (PL 76, 566 A).
[47] Kommentar zum Hohenlied 2 (Texte und Untersuchungen 23, 2, Leipzig 1902, S. 33, Z. 17—21).
[48] Lukaskommentar VI, 30 (CSEL 32, 4, S. 244, Z. 9).
[49] Quaestiones ad Thalassium 55 (PG 90, 536ff).

gosus von Trier, begegnet uns einmal die mystische Deutung der 300 Silberlinge, die der ägyptische Joseph seinem Bruder Benjamin schenkte (Gen 45, 22), und sofort stellt sich unsere ganze Allegorese vom mystischen Tau ein, denn Joseph konnte dieses Mysterium nur vollziehen im Licht der Prophetie auf das Kommende hin: *haec est illa lux quam interioribus oculis eius spiritualiter insedit, cum Benjamin fratri suo trecentos argenteos dedit, ut vos, dilectissimi fratres, in eisdem argenteis nihil aliud intelligere debeatis nisi mysterium crucis et fidem sanctae Trinitatis. Haec est illa lux quae per trecentos numeros, qui continentur in littera Tau, figuram crucis quotidie nobis ostendit in imagine Jesu*[50]. Wir sehen daraus — wo immer aus der Schatzkammer der Väter auch Berengosus diese Deutung entnommen haben mag — was der Fromme jener Tage dachte, wenn er zum Kreuzbild des Herrn aufblickte: immer sieht er das Zeichen Tau und das darin sich bergende Geheimnis der Erlösung.

Das frühe Mittelalter konnte nun zu diesen Schätzen den leichtesten Zugang finden dadurch, daß der in allen Vätertexten so belesene Isidor von Sevilla die Allegorese vom mystischen Tau aus allen Gruppen, die wir durchgangen haben, sorgsam notiert und zusammenstellt. Noch einmal ziehen an unserem Blick die Knechte des Abraham, die Mannen des Gedeon und der das mystische Tau signierende Engel vorüber[51]. Alles ist ihm Hinweis auf das Mysterium des Kreuzes. Um nur noch ein Beispiel anzuführen: *Gedeon qui cum trecentis viris perrexit ad praelium, typum Christi gestavit, qui in signo crucis de mundo victoriam reportavit. Trecentorum enim numerus in Tau littera continetur, per quam crucis species ostenditur*[52]. Isidor und nach ihm die Glossa ordinaria sind wie die Brennpunkte, in denen sich diese Allegorie der Väter sammelt und das so gebrochene Licht ins Mittelalter hineinstrahlen läßt. Durch sie bleibt der Allegorese immer bewußt, was schon in den antik-christlichen „Onomastica sacra" stand und den Griechen nie abhanden kam, daß die symbolische Bedeutung von Tau das Wort *signum* bedeute[53]. *Signum* aber ist ihnen immer einfachhin das Kreuzzeichen. Überdies sind die Allegoriker vor allem des karolingischen Zeitalters und dann wieder diejenigen des unendlich reichen 12. Jahrhunderts in den Vätern so belesen, daß sie deren Texte, meist ohne Quellenangabe, zu zitieren wissen. So spricht etwa Dungal[54] — übrigens ganz im nautischen Zusammenhang der *antenna crucis* und der in der Kraft des Kreuzes zu bestehenden Seefahrt des Lebens — für seine Lehre vom mystischen Tau mit den Worten des Hieronymus, die ja auch Beda noch gekannt hat, wie wir eingangs sahen. Paschasius Radbertus entfaltet eine ganze Kreuztheologie aus dem Gedanken, daß das Tau der letzte Buch-

[50] De mysterio ligni dominici (PL 160, 993 C).
[51] Um nur einige Stellen zu nennen: PL 83, 230 B. 231 A. 239 C. 384 A. 534 BC.
[52] Allegoriae 76 (PL 83, 111 B).
[53] Vgl. etwa Rhabanus Maurus (PL 111, 1183 B). — Remigius von Auxerre (PL 131, 145 A).
[54] Adversus Claudium (PL 105, 488 D).

stabe des hebräischen Alphabets sei und somit das ‚Zeichen' alles Heils und der Vollendung[55]. Denn, so sagt er in einem Satz, der noch einmal das Grundgesetz dieser seltsamen Buchstabenmystik enthüllt: *omnes litterae signa sunt verborum, verba rursus signa sunt rerum.* Berengosus von Trier hinwiederum macht sich ohne Quellenangabe die Worte des großen Gregor zu eigen, wo er die Gedeonsknechte und die Signierung des Ezechiel auf das Tau des Kreuzes deutet[56]. Ps.-Hugo von St. Victor allegorisiert geistvoll die Gedeonsmannen mit den ebenfalls ohne Quellenangabe übernommenen Worten aus Augustinus[57]. Wörtlich aus Gregor entfaltet Rupert von Deutz seine Allegorie der 318 Knechte Abrahams, ohne Gregor je zu nennen[58]. Wir sehen: die Väter leben weiter. Vielleicht die schönste Verwendung fand diese Lehre vom mystischen Zeichen Tau bei dem großen Papst Innozenz III., und seine Worte sind wie ein schönes Abschiedslied in der untergehenden Abendsonne des Verständnisses für die heimlichen Schönheiten dieser patristischen Kreuztheologie. Wenn er an den Katholikos von Armenien vom Kreuzheer schreibt, das in Venedig zu Schiff gehen soll, dann sieht er sie im Geist wie die bei Ezechiel mit dem Zeichen Tau Gezeichneten[59]. Und in der großartigen Ansprache auf dem Laterankonzil von 1215 nimmt er noch einmal alle Gedanken der Allegorie auf, deren Geschichte wir nun kennen: *Hinc transire praecipitur per mediam civitatem et signare Tau super frontes virorum gementium et dolentium. Tau est ultima littera hebraici alphabeti, exprimens formam crucis, qualis erat antequam Domino crucifixo Pilatus titulum superponeret*[60]. Hier beachte man nocheinmal, wie die seit Gregor auftauchende Schwierigkeit, die Kreuzform des Tau zu vereinbaren mit der gewohnt gewordenen Form des Kreuzes als einer *crux immissa*, überwunden wird: das über den Querbalken hervorragende Stück, das an sich dem Kreuz seine uralte Tau-Form nimmt, wird hier als das über den Tau-Querbalken emporragende Stück des Kreuztitels erklärt. Das gibt dem liturgiefreudigen Papst übrigens an einer anderen Stelle die Möglichkeit, den Buchstaben T (von *Te igitur, clementissime Pater*), mit dem der Kanon der Missalien jetzt geziert ist, in den Bereich der alten Theologie vom mystischen Tau einzubeziehen, und Innozenz sieht darin eine Anordnung der göttlichen Vorsehung: *Et forte divina factum est providentia, licet humana non sit industria procuratum, ut ab ea littera T Canon inciperet, quae sui forma signum crucis ostendit et exprimit in figura. T namque mysterium crucis insinuat, dicente Domino per prophetam: signa Tau in frontibus*

[55] Expositio in Lament. Jeremiae 1 (PL 120, 1100f).
[56] PL 160, 1005 BC.
[57] Miscellanea I, 181 (PL 177, 579 BC).
[58] In librum Judic. 11 (PL 167, 1038 C). Vgl. auch PL 167, 380 D. 381 A. — Dazu die schönen Verse des Hildebert von Le Mans über das mystische Kreuzzeichen Tau (PL 171, 1205 D).
[59] Epistola 46 (PL 214, 1012 A).
[60] Sermo 6 (PL 217, 676 BC; 677 A).

rorum gementium[61]. Das mag ein Hinweis sein darauf, aus welchen Gründen die mittelalterliche Buchmalerei das T des ersten Wortes im Kanon zu einem Kreuzbild ausgestaltet und bald auch eigens auf die dem Beginn des Kanongebetes gegenüberstehende Seite verlegt hat.

III.

Das Kreuz als mystisches Tau in der Archäologie

Aus der bisher aufgedeckten Literargeschichte der Allegorie vom Kreuzzeichen als dem mystischen Tau lassen sich nun auch eine Reihe von Fragen angehen, die uns die archäologische und kunstgeschichtliche Erforschung der Kreuzdarstellung aufgibt. Freilich soll hier zu dem, was zuständigere Gelehrte[1] zu Tage förderten, nur dieser oder jener Punkt von eben der literarischen Deutungsgeschichte her (die hinwiederum den Archäologen in dieser Vollständigkeit bisher nicht zur Verfügung stand) in ein deutlicheres Licht gerückt werden.

Da ist es zunächst einmal für die genaue Erkenntnis der archäologischen Entwicklung der Kreuzdarstellung von Bedeutung, was wir seit Gregors des Großen Zweifel an der echten und vollständigen Kreuzform des Buchstabens Tau an Zeugnissen vorlegten: das ist gewiß nicht nur literarisches Abschreiben, sondern hier wird deutlich, wie dem Frühmittelalter aus seiner ihm gewohnten Kreuzform notwendigerweise das unvermittelte Verständnis für die Symbolik des Tau abgehen mußte. Dem antiken Christen war dies noch kein Problem, da ihm die *crux commissa* sicher viel vertrauter war als der Zeit, wo die Darstellung des eher ‚historisch' gedachten Kreuzes mitsamt der Kreuzaufschrift oder gar dem Leib des Gekreuzigten aufkam und die *crux immissa* dafür als fast einzige Form in Betracht kam. Ohne hier auf die in manchen Belangen komplizierte Archäologie dieser Entwicklung genauer einzugehen, sei nur verbucht, daß man bisher jedenfalls diese seit Gregor bestehende und für die kunstgeschichtliche Entwicklung der Kreuzform bedeutsame Schwierigkeit (soweit unsere Kenntnis reicht) nicht beachtet hat.

Weiterhin darf aus der dem griechischen Christen so selbstverständlichen und den lateinischen Gläubigen, wie wir sahen, immer wieder von neuem eingeprägten Gleichheit zwischen Tau und Kreuz manches Kunstwerk der antik-christlichen Zeit und manche von den Archäologen umstrittene Darstellung mutiger auf das bewußt und dennoch verhüllt dargestellte Kreuz gedeutet werden. Die mit

[61] De sacro altaris mysterio III, 2 (PL 217, 840f).

[1] Zu Archäologie des Kreuzes als des mystischen Zeichens Tau vgl. J. Gretser, De s. Cruce I, Regensburg 1734, S. 1ff (von seiner Gelehrsamkeit zehren die Autoren des 19. Jahrhunderts). — R. Garrucci, Storia della arte cristiana I, Prati 1881, S. 155—158. — J. B. de Rossi, Roma sotteranea II, Rom 1877, Tafeln XXIX bis XLIV. — J. Wilpert, La croce sui monumenti delle Catacombe: Nuovo Bulletino 1902, Tavola VII, n. 1, 3 u. 4. — C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie (3. Aufl.), Paderborn 1922, S. 269f. — Fr. J. Dölger, Ichthys I (1928), S. 321.

einem deutlich gemalten T verschlossenen Grabplatten in den Katakomben, von denen de Rossi schon berichtet[2], wollen (das dürfen wir jetzt ohne Zögern sagen) die *vita ventura* im Bild des mystischen Taukreuzes andeuten. Ein Gleiches gilt von der Kreuzdarstellung mit dem Zeichen Tau, die wir auf Werken der Steinschneidekunst finden, so für einen Karneol aus dem Berliner Kaiser-Friedrich-Museum, den uns Fr. J. Dölger gedeutet hat[3]; desgleichen von dem Karneol, dessen wir bereits im Zusammenhang mit der *antenna crucis* gedachten: Garrucci hat schon vor hundert Jahren den engen Zusammenhang der beiden Symbole, des nautischen der Antenne und des buchstabenmystischen des Tau erkannt (und wir können dies nun bestätigen aus der entfalteten Literargeschichte): Ancora l'albero e l'antenna sono congiunti per modo che per la terza volta (es ist auf dem gleichen Karneol neben dem eigentlichen Tau auch ein Ankerstiel und ein Mastbaum in der Form des Tau zu sehen) ci rappresentano il Tau[4]. Wilpert bietet noch andere Beispiele für das mit dem Buchstaben Tau angedeutete Kreuz. Das alles ist den Archäologen wohl bekannt und sei hier nur eben angedeutet.

Anders dagegen steht es mit einer Frage, die — wenn uns unser bescheidenes archäologisches Wissen nicht täuscht — bisher noch nirgendwo genauer aufgeworfen und beantwortet wurde. Es ist die Frage nach der Sinndeutung der seltsamen Buchstabenzeichen, die man auf altchristlichen Darstellungen so oft am Mantel- oder Togasaum bei Christus, biblischen Männern und bei Märtyrern findet[5]. Wilpert war geneigt, darin nur einfach bloße Ornamente zu sehen. Unseres Erachtens besteht kein Zweifel (wenn man die altchristliche Buchstabenmystik kennt), daß es sich hier um Zeichen handelt, die ihre Sinndeutung aus dem Bereich der gematrischen Alphabetsymbolik erhalten, in die uns der Topos vom mystischen Tau eingeführt hat. Wir gehen dabei bei diesem unseren nur schüchtern vorgetragenen Versuch der Deutung von der Tatsache aus, daß jedenfalls mehrere dieser Zeichen ausgesprochene Kreuzzeichen sind: so etwa einmal auf dem Mantelsaum des Moses in der (uns wohlbekannten) Form des ‚samaritanischen' Tau als $+^{6}$, so auf dem Mantel des Engels des Tobias als deutlich gezeichnetes Hakenkreuz[7]. Nun sind aber die übrigen, häufig erscheinenden Buchstaben dieser Signierung der Gewänder das Iota, das Gamma, Zeta und das Tau. Könnten nicht auch alle diese Buchstaben ein Symbol des Kreuzzeichens sein? So, daß also der gemeinsame Sinn

[2] Vgl. auch DACL I, 2, Sp. 2010, n. 561. — Sp. 2022, n. 578.
[3] Ichthys I (1928), S. 321.
[4] Civiltà Cattolica 28 (1857), S. 737f. — Vgl. ZkTh 75 (1953), S. 170.
[5] Das Material am leichtesten zu finden bei J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903, Textband S. 355; Tafelband, Tafel 40, 2 (Christus mit Iotazeichen); Tafel 54, 1 (Heiliger mit Iota); Tafel 60 (Moses mit Iota); Tafel 101 (ebenso); Tafel 98 (Moses mit Tau) — um nur einige zu nennen. — Vgl. auch J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien, Freiburg 1916. Tafelband I, Tafel 102 (Christus mit Iota oder Zeta).
[6] Die Malereien der Katakomben, Tafelband, Tafel 122, 1.
[7] Ebd. Tafel 212.

aller dieser Buchstabensignierungen die *signatio* mit dem Zeichen des Heils und des Lebens wäre? Für die Bezeichnung mit einem deutlich sichtbaren Tau, wie etwa am Mantel des Moses, dürfte die Frage ohne weiteres zu bejahen sein. Nun erkühnen wir uns, dies auch für alle anderen Buchstaben zu behaupten. Den Mut dazu — mag sein, daß wir uns in solcher Symbolfreudigkeit täuschen — gibt uns ein freilich später Text aus Hrabanus Maurus, dessen Werk „De laudibus Crucis" von dem (uns Nachfahren so weit entschwundenen) Wissen aus der urchristlichen Gematria und Buchstabenmystik erfüllt ist. Hrabanus stellt hier einmal eine Liste der Buchstaben aus dem griechischen Alphabet auf, die alle ein Symbolzeichen des Kreuzes seien: und es sind ganz auffällig eben die gleichen Buchstaben, denen wir auf den altchristlichen Gemälden begegnen. *Quattuor igitur sunt litterae quae crucis effigiem conficiunt, Γ videlicet, Z, T et X*[8]. Sie werden dann auch ganz im Sinne der patristischen Texte gedeutet nach ihrem in der christlichen Gematria gültigen Zahlwert: Gamma ist gleich drei und bedeutet die *fides Trinitatis*. Zeta ist gleich sieben und bedeutet die *spes fidelium*. Tau ist gleich dreihundert und bedeutet die *caritas*, die sich im Kreuztod Gottes offenbart: *caritas quoque per Tau exprimitur quae sanctae crucis tenet imaginem*. Chi endlich ist gleich tausend und bedeutet die *aeterna beatitudo*. Bedenkt man dazu, daß das auf Katakombenbildern ebenfalls häufig vorkommende Iota in der griechischen Alphabetreihe oft gleich dem Zeta ist und überdies selbst (zusammen mit dem Eta, wie wir sahen — und auch dieser Buchstabe begegnet auf Kleidersignierungen) den Zahlwert zehn und acht und also den Anfang des Namens Jesus darstellt, nehmen wir hinzu, was Hrabanus selbst zur Symbolik des Buchstabens Chi wußte[9] und noch später einmal Honorius Augustodunensis sagen konnte: *Littera Chi prima in nomine Christi decem significat et formam crucis exprimit*:[10] dann dürfte es doch nicht mehr allzu gewagt sein, in den seltsamen Buchstabenzeichen der altchristlichen Kunst die beabsichtigte Symbolik auf das ‚*signum*' im erhabensten Sinne, auf das Kreuz und seine erlösenden Wirkungen zu sehen. Sollte also dieser bisher ganz unbeachtet gebliebene Text aus Hrabanus uns nicht einen Weg eröffnen zur Deutung dieser Buchstabenzeichen, in denen das noch unverkümmerte Symbolwissen der altchristlichen Künstler das Zeichen der im Kreuz Erlösten von Abraham und Moses bis zu den Märtyrern erblickt hat? Wir stellen jedenfalls einmal die Frage.

Ein letztes Problem aus der Archäologie und Kunstgeschichte des Kreuzzeichens läßt sich nun noch in genauerer Weise beantworten, nachdem wir die Textgeschichte des mystischen Zeichens Tau vorgelegt haben. Es ist bekannt, daß man schon in der christlichen Urzeit die Türbalken der Heiligtümer und der Wohnhäuser gerne mit einem Kreuzzeichen geschmückt hat, ohne Zweifel in Er-

[8] Hrabanus, De laudibus Crucis I, figura 14 (PL 107, 205 BC).
[9] PL 107, 284 D.
[10] PL 172, 878 D.

innerung an die Bezeichnung der Türen mit dem Blut des Osterlammes, wie es Exod 12, 7. 13 den Israeliten in Ägypten vorgeschrieben wurde. Fr. J. Dölger hat dies für einen auf Papyrus erhaltenen altchristlichen Türsegen mit einer Blut-Christi-Formel dargestellt[11]. Und J. Wilpert wies auf das in rotem Mennig angebrachte Kreuzzeichen in der Form des griechischen Chi hin, das über dem Eingang des Hypogaeums in San Callisto zu sehen ist[12]. Aus der Geschichte aber des mystischen Zeichens Tau können wir nun deutlicher erkennen, in welcher Form man sich zumeist diese Signierung mit dem Kreuz gedacht hat: die Allegorie aus dem Bericht bei Ezechiel 9, 4 wirkt nämlich nun auch auf die Gestaltung dieser Türenkreuze ein. Man weiht Häuser und Kirchen mit dem Zeichen Tau. Es ist zweifellos aus einem ganz realen Brauch zu verstehen, wenn Zeno von Verona einmal die Kirche als einen Gott geweihten Tempel schildert, über dessen Pforten sich das hehre Zeichen des Kreuzes in der Form des mystischen Tau erhebt: *et patentes semper duodecim portae, quas ab hostili defendit impulsu in modum Tau litterae prominens lignum*[13]. So dürfen wir uns auch die an den profanen Wohnhäusern der Christen angebrachten Kreuzzeichen denken, die nach dem Bericht des Cyrillus von Alexandrien der abtrünnige Kaiser Julian allenthalben gesehen hat: es ist eben das ‚Semeion' schlechthin gemäß dem Text der LXX bei Ez 9, 4[14]. Und daß dem so ist, beweist die schöne Predigt eines unbekannten Griechen auf das Kreuz als das Semeion, wo der Redner sagt: „Deswegen malen wir auf die Häuser, Mauern und Tore, auf die Stirn und in die Herzen dieses Semeion mit großem Eifer"[15]. Es ist nichts anderes als das Tau.

Das hat man auch — genau gleichlaufend mit der oben dargestellten allegorischen Erneuerung im elften und zwölften Jahrhundert — auch im Mittelalter nicht ganz vergessen. Man wußte noch, was Adam von St. Victor in seiner Kreuzsequenz dichterisch gesagt hat:

Nulla salus est in domo
nisi cruce munit homo
superliminaria[16].

Aber diese Türsegnung mit dem Kreuz ist eine *signatio* mit dem mystischen Zeichen Tau. Darum lautet die nur aus unserer Textgeschichte verständliche Umschrift des romanischen Reiters am Kirchentor von Holzkirchen:

Aedibus in nostris sit Tau tua dextera Christe[17].

---

[11] Fr. J. Dölger, Ein Türsegen mit der Blut-Christi-Formel und eine Blut-Christi-Litanei: Antike und Christentum 5 (1936), S. 248—254.

[12] Die Malereien der Katakomben Roms, Textband S. 495f, Figur 46.

[13] De spirituali aedificatione domus Dei I, tract. 14, 3 (PL 11, 358 A).

[14] Contra Julianum 6 (PG 76, 797 A). — Vgl. auch Paulinus von Nola. Epistola 32, 12 (CSEL 29, S. 287, Z. 26—28).

[15] Ps.-Chrysostomus, Homilia adoratione Crucis (PG 52, 838 A; 841 C). — Vgl. auch Chrysostomus, Adv. Judaeos 9 (PG 48, 826 A).

[16] Sequenz auf das Kreuz, Strophe 6 (ed. Franz Wellner, Adam von St. Victor. Sämtliche Sequenzen, Wien 1937, S. 144).

[17] Mitgeteilt von Fr. J. Dölger: Antike und Christentum 5 (1936), S. 251.

Und noch im Beginn des sechzehnten Jahrhunderts bringt ein Zisterziensermönch in Bebenhausen über der Türe seiner Zelle dieses Zeichen Tau an mit den Worten:

Tau super has postes
signatum terreat hostes[18].

Ein Hymnus des zwölften Jahrhunderts auf das heilige Kreuz singt ebenfalls in Erinnerung an die Bewahrung der Israeliten vor dem rächenden Engel durch die Signierung mit dem Blut des Lammes:

per te salvatur Israel
ab hostis exterminio
praesignavit Ezechiel
sub Tau te mysterio[19].

In diesem Sinne hat auch die romanische Kunst mit Vorliebe die Bezeichnung der israelitischen Türbalken mit dem mystischen Tau dargestellt und in gleicher Weise die Signierung der Auserwählten bei Ezechiel[20]. Auf dem Medaillon eines Glasfensters von Saint Denis steht die Inschrift, die unsere ganze Textgeschichte in ein sichtbares und lesbares Bild zusammenfaßt: SIGNUM TAU[21].

Es war ein langer Weg, dem wir in diesem vergessenen Kapitel der patristischen Allegorese nachgespürt haben und er hat uns scheinbar vom Grundthema der *antenna crucis* weit abgeführt. Aber in Wirklichkeit befinden wir uns jetzt erst recht in der Mitte dieser letztlich aus nautischen Vorstellungen gebildeten Symbolwelt. Denn alles kreist heimlich doch um das geliebte Mysterium des Kreuzes und sucht es in tausend Bildern auszudrücken, die immer nur eines sagen: das Heil ist im Kreuzholz des Herrn — also, bildlich gesprochen, im Holz des Schiffes, im Mastbaum und der Antenne genau so wie im mystischen Zeichen Tau. Es ist die *scientia Crucifixi*, von der einmal Paulinus von Nola schrieb, als er alle unsere Bilder noch einmal zusammenfaßt, um dann zu dem nautischen Symbol überzuleiten, dem der nun kommende Aufsatz gewidmet sein soll: zum Schiff des Heiles, das da ist die Arche des Herrn, deren Maße hinwiederum das Mysterium des Zeichens Tau

[18] Ebenfalls bei Dölger a. a. O.

[19] Analecta Hymnica 43 (Leipzig 1903), S. 22. — Vgl. dazu einen anderen Hymnus, wohl auch noch aus dem 12. Jahrhundert, in dem die dem Kreuz ähnliche Menschengestalt beschrieben wird:

Est quoque Tau vicifico
insignitus signaculo,
prodens per hoc quod proprius
sit Crucifixi servulus.

Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I, Freiburg 1853, S. 313.

[20] Zur bildlichen Darstellung der Ezechielischen *signatio* mit dem Kreuzzeichen Tau vgl. W. Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Münster 1912, Figur 66, S. 260. Vgl. auch S. 32, Anm. 6; S. 108; S. 134, Anm. 1. — Eine von Neuß nicht erwähnte Darstellung vgl. bei E. G. Millar, Les principaux manuscrits à peintures du Lambeth Palace à Londres, Paris 1924, Planche VII. — Die Signierung der Hebräer mit einem Zeichen Tau vgl. bei E. Mâle, L'art religieux du XII siècle en France, Paris 1928 (3. Aufl.), S. 160.

[21] Abbildung bei E. Mâle, a. a. O., S. 155, Abb. 122 u. 123. — Vgl. eine etwas spätere Darstellung schon aus gotischer Zeit bei E. Mâle, L'art religieux du XIII. siècle en France, Paris 1931, S. 143 u. 158.

an sich tragen. Abraham hat in der Kraft des Ezechielischen Zeichens Tau den Sieg davongetragen, und die Maße dieses Zeichens sichern der Arche des mystischen Noe den Sieg und das ewige Leben: *In sacramento crucis, cuius figura per litteram Tau numero trecentorum exprimitur, adversarios principes debellavit: cuius mysterii virtute trecentis in longum texta cubitis superavit arca diluvium, ut nunc Ecclesia hoc saeculum supernavigat. Ita et nos non nostris opibus aut viribus freti sed unica Crucifixi scientia elevemus ad Ipsum oculos nostros*[22]. Beide gehören im Tiefsten zusammen: das Schiff der Kirche, das in der Arche vorgedeutet wird, und das mystische Zeichen Tau, in dem wir gerettet werden. Sie schaut denn auch ein Dichter der romanischen Zeit in ein einziges Bild zusammen:

Ligno crucis fabricatur
arca Noe qua salvatur
mundus a miseria.
Carnem nostram sic confige
vitiisque crucifige
signo Tau nos inscribe[23].

[22] Epistola 24, 23 (CSEL 29, S. 222, Z. 22 bis S. 223, Z. 7).
[23] Analecta Hymnica VIII (Leizig 1890), S. 29f.

DIE PERSÖNLICHE WEISHEIT IN DEN PROVERBIEN KAP. 8

Von Dr. Reinhold Stecher, Schwaz in Tirol

Beim Studium der umfangreichen Literatur, die sich in engerem oder weiterem Rahmen mit der personifiziert dargestellten Weisheit des Proverbienbuches befaßt, erscheinen zwei Probleme weiterer Behandlung wert. Das eine berührt unmittelbar den Text. Es handelt sich um Übersetzung und Verständnis von Prov 8, 22—31, wobei neben der Darstellung des Verhältnisses der Weisheit zu Gott vor allem die Deutung der dunklen Verse 30 und 31 von Interesse ist, die von der Stellung der Weisheit in der Schöpfung sprechen. Das zweite Problem reicht weiter. Es geht darum, Werden, Inhalt und Bedeutung des Personifikationsbegriffes zu erfassen, der dem Bild der Weisheit in Prov 8 zu Grunde gelegt ist.

I.
VORFRAGEN

Sowohl die Behandlung eines ausgewählten Textes wie auch die Analyse eines im Text auftretenden Begriffes verlangen die Betrachtung des literarischen Rahmens.

Die von uns behandelten Stellen gehören zum ersten (und jüngsten) Teil des Spruchbuches, der sogenannten Vorrede (Kap. 1—9). Leider gibt uns dieser Abschnitt in der Frage des Verfassers, der Entstehungszeit und der besonderen Vorbedingungen des Werkes große Rätsel auf. Dies empfinden wir bedauerlich, weil gerade dieser Teil der Proverbien wegen seiner persönlichen Note das Interesse für die Einzelheiten seiner Entstehung weckt. Spruchsammlungen, wie wir sie in den übrigen Abschnitten der Proverbien vorfinden, werden immer einen zeitlosen, allgemeinen Charakter tragen, da sie ja nicht die Arbeit einer Persönlichkeit, sondern im Grunde doch das Ergebnis jahrhundertealter Erfahrung sind, die nur da und dort in kunstvollere Formen umgegossen wurde. In den Zeilen der Vorrede meldet sich jedoch ein hochbegabter, schöpferischer Geist, der mehr als bloße Sammelarbeit leisten wollte. Wir finden über seine Persönlichkeit keine aufklärende Angabe. Dem Charakter des Werkes nach zu schließen, war er wohl Weisheitslehrer in Israel.

Bezüglich des Ortes der Abfassung sind die Meinungen einig: Die Vorrede zu den Sprüchen ist in der Welt des palästinensischen Judentums entstanden. Hinsichtlich der Entstehungszeit erhebt sich aber eine Vielfalt verschiedener Ansichten und Kombinationen. Die Frage berührt uns näher, weil neben anderen Faktoren gerade die Auffassung des jeweiligen Autors vom Werden und Wesen des Begriffes der Weisheit starken Einfluß auf die Datierung des Abschnittes hat. Je nachdem man in diesem Begriff Fremdeinflüsse zu erkennen glaubt, ist man geneigt, die Entstehung in einen Zeitraum zu verlegen, der die betreffende äußere Einwirkung verständen anderen Teilen der Proverbien voraus, daß statt des einfachen

lich machen könnte. Am frühesten setzen die Niederschrift ältere Erklärer an, die gemäß der Überschrift Salomon für den Autor halten[1] — eine Ansicht, die heute nicht mehr vertreten wird, weil Inhalt und Sprachgestalt des Werkes auf spätere Zeiten verweisen. Viele Vertreter der Kritik verlegen die Abfassung in die hellenistische Periode[2], weil sie in der personifizierten Weisheit eine Abhängigkeit von griechischen Ideen zu erkennen glauben[3]. Ein Großteil der katholischen Exegese steht für die vorexilische Abfassung[4], jedoch räumt man heute auch die Möglichkeit nachexilischen Ursprungs ein[5], bewahrt aber eine begründete Reserve gegenüber der Annahme hellenistischen Einflusses. Die Stimmen, die das 5. bis 4. Jahrhundert als Entstehungszeit bezeichnen, mehren sich[6]. Eine ganz genaue Datierung wird wohl immer unmöglich bleiben.

Wenn wir daran gehn wollen, aus der Vorrede zu den Sprüchen eine bestimmte Struktur oder Gliederung herauszuschälen, so müssen wir erkennen, daß von einem regelmäßigen, logischen Aufbau nicht die Rede sein kann. Unser Abschnitt hat zwar vor Sprichwortes (Maschal) Stücke größeren Umfanges auftreten[7], in

[1] H. Lesêtre, Le livre des Proverbes, Paris 1879, S. 17—21; Fr. Kaulen, Einleitung in die Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments[4], Freiburg 1899, S. 140; L. Bacuez-F. Vigouroux, Manuel Biblique II, Paris 1885, S. 377—380.

[2] G. Wildeboer, Die Sprüche (Kurzer Handkommentar zum AT XV), Freiburg 1897, S. XVI; W. Frankenberg, Die Sprüche (Handkommentar zum AT II, 3. Bd., 1. T.), Göttingen 1898, S. 8; Crawford H. Toy, The Book of Proverbs (The International Critical Commentary), Edinburgh 1904, S. XXVIII—XXX; M. Friedländer, Griechische Philosophie im AT, Berlin 1904, S. 66.

[3] Für spätere Abfassung ohne hellenistischen Einfluß: W. Nowack in J. Hastings „Dictionary of the Bible" IV, Edinburgh 1902, S. 142, und G. Diettrich, Die theoretische Weisheit in der Einleitung zum Buch der Sprüche: Theol. Stud. u. Krit. 1908, S. 457—512; H. Greßmann, Die neugefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels: Zeitschr. f. altt. Wiss. (ZAW) 42 (1924) 286, tritt für die Abfassung von Prov 1—9 in persischer Zeit ein.

[4] Fr. Gigot, Special Introduction to the study of the Old Testament, New York 1906, S. 106; A. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches, Rom 1914, S. 11f; R. Cornely S. J. - A. Merk S. J., Introductionis in Sacrae Scripturae libros compendium[12], Paris 1940, S. 489. Auf protestantischer Seite vertritt vorexilische Abfassung J. K. Gasser, Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sirachs für die Datierung des althebräischen Spruchbuches, Gütersloh 1904, S. 270.

[5] J. Nikel, Grundriß der Einleitung in das Alte Testament, Münster 1924, S. 287; A. Vaccari S. J., Institutiones Biblicae II/III, De libris didacticis, Rom 1929, S. 57.

[6] A. Robert, Les attaches litteraires bibliques de Prov. I—IX: Rev. Bibl. (RB) 44 (1935) 517ff sieht in der Proverbienvorrede den Niederschlag einer geistigen Restauration in Israel, der in den Zeitumständen um das Jahr 500 begründet sein könnte. In das 4.—5. Jh. verlegen die Abfassung H. Hoepfl O. S. B. - A. Miller O. S. B. - A. Metzinger O. S. B., Introductio specialis in VT[5] (Introductionis in s. utriusque Testamenti libros compendium, Rom 1946, S. 320; J. E. Steinmueller, A Companion to Scripture Studies II, New York 1948, S. 190. Im allgemeinen beginnt man die Weisheitslehre stärker als Produkt hebräischen Geistes zu empfinden. Zur Entstehung des Weisheitsbegriffes in Israel vgl. A. Drubbel, Le conflit entre la Sagesse religieuse et la Sagesse profane: Biblica 17 (1936) 45—76; 407—428.

[7] Franz Delitzsch spricht von Maschal-Liedern: Biblischer Kommentar

denen man sogar Strophenbildung zu erkennen glaubt — aber die einzelnen Stücke scheinen nicht nach einer bestimmten Ordnung gereiht zu sein. Die Übergänge sind oft jäh und unvermittelt, der Stil wechselt stark. Die realistische Schilderung (Kap. 7) wird abgelöst von der feierlichen Hymne (Kap. 8). Wenn auch die Verschiedenheit der einzelnen Teile nicht gegen die Einheit des Verfassers spricht[8], so ist doch möglich, daß der Verfasser Verschiedenes zusammengestellt hat und nicht jeder Abschnitt aus derselben Situation entstanden ist. Das Buch enthält viele Wiederholungen und war wohl nicht dazu bestimmt, in einem Zuge gelesen zu werden. Immer wieder erneuern sich die Appelle an die Aufmerksamkeit des Hörers. Wahrscheinlich hat die Schrift als Lehrbehelf in den Weisheitsschulen gedient[9]. Der ganze Zug des Werkes geht nicht nach theoretischer Auseinandersetzung von Kenntnissen, es geht darin vielmehr um die direkte Beeinflussung des Publikums. Die Weisheit wird nicht behandelt und doziert, sondern mit Wärme und Begeisterung gepredigt.

Trotz der scheinbar planlosen und zufälligen Aneinanderreihung der Stücke läßt sich aber doch bei aufmerksamem Lesen eine Grundidee herauslösen, die die gesamte Komposition von Prov 1—9 beherrscht und das innerste und wesentliche Anliegen des Dichters zu sein scheint.

Den Grundakkord der Vorrede bildet die mit pädagogischem Eifer ausgemalte Gegenüberstellung zweier Kräfte. Die Darstellung dieses Gegensatzes erfährt eine Steigerung in den letzten Kapiteln. Am klarsten wird die Gegenüberstellung in Kap. 9 formuliert, wo die personifizierte Weisheit mit Frau Torheit in fast schablonenhaften Parallelstrophen zusammengestellt wird[10]. In lebhaftem Kontrast stehen auch Kap. 7 und 8. Kap. 7, das ursprünglich wohl aus sieben Vierzeilern bestand, bringt eine Verführungsszene. Diese ist so wirklichkeitsnah dargestellt, daß man der Überzeugung sein muß, der Dichter habe eine selbstbeobachtete Begebenheit vor Augen. Über die Bedeutung dieser Szene und der darin auftretenden Dirne wurden die verschiedensten Vermutungen aufgestellt[11]. Es ist nicht sicher, ob das Ganze als lehrhafte Episode aus dem Alltag eingeschoben wurde und der tiefere Sinn nicht über die Warnung vor dem Laster der Unzucht hinausgeht — oder ob

---

über die poetischen Bücher des AT II. Das salomonische Spruchbuch, Leipzig 1873, S. 12.

[8] W. O. E. Oesterley, The Book of Proverbs, with Introduction and Notes (Westminster Commentaries), London 1929, S. XIII.

[9] A. Klostermann, Schulwesen im Alten Israel. Theol. Studien Theodor Zahn dargebracht, Leipzig 1908, S. 203.

[10] Die mittlere Strophe paßt dem Inhalt nach nicht in den Zusammenhang; vgl. H. Wiesmann S. J., Die Sprichwörter (Bonner Bibelkommentar = BBK), Bonn 1923, S. 31f.

[11] Vgl. N. G. Boström, Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9, Lund 1935 (mir nicht erreichbar; bekannt aus der Rezension von R. de Vaux, RB 45 (1936) 438f). Nach B. ist in Kap. 7 der israelitischen Weisheit eine orientalische Liebesgöttin gegenübergestellt, die in der im Astartedienst stehenden Dirne verkörpert erscheint.

die Figur der Dirne symbolisch aufzufassen ist und als Personifikation der Torheit zu gelten hat, d. h. mit der Gestalt aus Kap. 9 zu identifizieren ist[12]. Wir neigen eher der Auffassung zu, daß dem Dichter eine konkrete Begebenheit, wie sie in den Zeitverhältnissen häufig vorkam, vorschwebte, geben aber zu bedenken, daß der Israelit die symbolische Auslegung des Ehebruchs gewohnt war und für ihn das fremde Weib ein vertrautes Bild für Götzendienerei bildete. Es ist daher gut möglich, daß die Verführerin für den damaligen Hörer ein Symbol heidnischer Einflüsse darstellte[13]. In der rhetorischen Kontrastwirkung gegenüber der Weisheitsperson ähnelt die Dirne von Kap. 7 der Frau Torheit des 9. Kapitels. Die beiden können aber deshalb nicht ohne weiteres identifiziert werden, wie auch Frau Torheit von Kap. 9 und die Weisheit des 8. Kapitels nicht als gleichwertige Personifikationen verstanden werden dürfen. Dazu müßte für die Personifizierung der Torheit ein Gegenstück zu 8, 22—31, vorhanden sein.

Der in den letzten Kapiteln dargestellte Kontrast wirft seine Reflexe auch auf die vorhergehenden Abschnitte. So wirkt 1, 20—23 wie eine Ouvertüre, die das Motiv von 8, 1 zum erstenmal aufgreift. Die Parallelität ist unzweifelhaft — dem Dichter schwebt schon zu Beginn seines Werkes die Gestalt des 8. Kapitels vor. Aber auch an die Verführerin von Kap. 7 und die Frau Torheit von Kap. 9 werden wir an manchen Stellen erinnert (vgl. 2, 16ff mit 7, 5. 19. 27; 5, 3—6 mit 7, 21. 27; 6, 24f mit 7, 5). Der Gegensatz von Weisheit und Torheit — allerdings nicht in personifizierter Form — spricht auch aus Kap. 4, wo abwechslungsweise die Verse 1—9 und 20—23 Mahnungen zur Weisheit bringen und 10—19 sowie 24—27 vor der Torheit warnen. Die immer wieder auftauchende Opposition der beiden Vorstellungen erinnert fast an die Lehre von den zwei Wegen, von denen der eine, der mit Weisheit beschritten wird, zum Leben, der andere an der Hand der Torheit zum Tode führt.

Die Bilder des 7., 8. und 9. Kapitels ziehen sich also durch das ganze Werk. Im Mittelpunkt steht die lichte Gestalt der Weisheit, die immer von dunklen Mächten umrahmt wird. Dieser Personifikation kann nichts Ebenbürtiges an die Seite gestellt werden. An die Personifikation der Torheit[14] werden keine tieferen Spekulationen geknüpft, noch findet sie im weiteren Verlauf der Sapientialliteratur Beachtung. Sie ist ein einmaliger dichterischer Einfall und fungiert in Kap. 9 wohl nur als formales Gegenstück zur Weisheit[15].

---

[12] Dafür würde die verallgemeinernde Art der Schlußermahnung 7, 24—27 sowie Vers 2, 16 sprechen, der offenbar an 7, 5 erinnert; vgl. Paul Volz, Weisheit, Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen, Göttingen 1911, S. 164.

[13] Vgl. Klostermann, a. a. O. S. 203.

[14] Zur Frage der Personifikation der Torheit siehe auch Diettrich, Die theoretische Weisheit S. 457—512.

[15] Vgl. J. Goettsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT (Bibl. Zeitfr. IX, 1/2), Münster 1919, S. 32; A. Vaccari S. J., Il concetto della Sapienza nell' Antico Testamento: Gregorianum 1 (1920) 235.

Dieser ist das ganze 8. Kap. gewidmet, das unbedingt den Höhepunkt der Vorrede darstellt. Nach einigen einleitenden Versen (1—4) beginnt der Preisgesang der Weisheit in der Form eines ihr selbst in den Mund gelegten Monologs. Diese Form, der sogenannte „sakrale Ichstil", scheint eine altorientalische Literaturform für feierliche Hymnen zu sein[16]. Der Versuch, Kap. 8 in regelmäßige Strophen einzuteilen, hat Widerstand gefunden[17]. Im Hebräischen muß ein poetisches Stück nicht unbedingt strophische Gliederung besitzen[18]. Der erste Teil der Ausführungen, die die Weisheit bringt, besteht aus moralischer Belehrung und rednerischer Lobpreisung ihrer Güter, wobei — im Gegensatz zum folgenden Stück — die einzelnen Verse nur durch den Sinn des allgemeinen Themas verbunden sind. Einzelne Redensarten, die hier gebraucht werden, gehören zum ständigen Repertoire der Weisheitsliteratur, so z. B. der Vergleich des Wertes der Weisheit mit Kostbarkeiten (8, 10. 11. 19)[19].

Der nun folgende Teil 8, 22—31, dem wir in dieser Arbeit unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, trägt einen ganz anderen Charakter. Die Weisheit durchbricht die Kette der lehrhaften Aufmunterungen und Lobpreisungen, um sich vom Hörer zu lösen und in einem längeren Gesang ihr geheimnisvolles Wesen zu schildern. Dieser hohe Gehalt verlangt eine entsprechende künstlerische Form. Der Dichter bedient sich einer Reihe von Mitteln, um den Wohllaut der Darstellung zu steigern. Parallele Konstruktionen verleihen gedanklich zusammengehörigen Versen eine schöne Geschlossenheit, wie dies bei den Infinitivbildungen mit *be* temporis in den Versen 27—29 der Fall ist. Dieselbe Wirkung erzielen die in Vers 22—26 immer wieder aufscheinenden Zeitpartikeln. Das sonst nicht sehr häufige Mittel der Alliteration finden wir in 27a *(šamajim šām)* und 27b *(be.chuqô chûg)*. Desöfteren fällt die Anaphora auf, so Vers 30 im wiederholten *wā.'ehje(h)*, 30b und 31a *mesachcheqet*, 24 zweimal *be.'e(j)n*. Angenehmen Gleichklang bewirkt auch die Epiphora 24a und 24b *(be.'e(j)n tehomôt chôlalti — li.fnê(j) gebā'ôt chôlalti)*. Auch 27 und 28 schließen mit demselben Ausdruck *(tehôm)*. Durch diese Wiederholung von gleichen Worten am Anfang und Ende von Versen oder Halbversen ergibt sich innigere, kunstvollere Verknüpfung, größere Harmonie und feierlicher Rhythmus[20].

In metrischer Hinsicht wurde 8, 23—35 von Zorell[21] genauer untersucht. Er findet dabei einen durchgehenden Hexameter, der nur zweimal von einem

[16] Adolf Deissmann, Licht vom Osten[4], Tübingen 1923, S. 108ff.

[17] J. Knabenbauer, Commentarius in Proverbia, 1910, S. 60, glaubt drei je zehn Distichen umfassende Strophen zu erkennen. Wiesmann, Sprichwörter S. 28 sieht lediglich tiefere Einschnitte bei Vers 4, 12, 22 und 32, aber keine regelmäßige Strophenbildung.

[18] So Toy, Proverbs S. 159.

[19] Vgl. Prov 3, 15; 16, 16; Job 28, 15—19; 22, 24; Sap 7, 8b. 9; Ps 18, 11.

[20] Bei Eduard König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, sind die meisten obigen Stellen als Musterbeispiele aufgeführt.

[21] Knabenbauer, Proverbia S. 265.

Pentameter und Heptameter unterbrochen wird. Der Hexameter darf allerdings nicht im Sinne des gewohnten Versmaßes aufgefaßt werden. Es handelt sich um einen freien Rhythmus, der sechs Hebungen, aber eine unregelmäßige Anzahl von Senkungen aufweist. Die angeführte Arbeit erstreckt sich nicht auf die benachbarten Partien, so daß man daraus auf die besondere stilistische Hervorhebung des Stückes keine Schlüsse ziehen kann. Auch ist die hebräische Metrik eine so umstrittene Frage, daß man mit der Feststellung durchgehender „Rhythmen" Vorsicht walten lassen muß. Aber es genügt uns, festgestellt zu haben, daß Prov 8, 22—31 sehr reich an euphonischen Elementen ist und in künstlerischer Hinsicht alle Teile der Vorrede zu den Sprüchen übertrifft.

Die Ausgestaltung dieser Verse und der das ganze Werk durchziehende Gedankengang zeigt, daß wir es hier mit dem Herzstück dessen zu tun haben, was der Weisheitslehrer seinen Hörern zu sagen hat. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, daß der Hymnus der Weisheit nach Form und Inhalt die Vollendung dessen ist, was die Sammlungen der Proverbien bieten. Diese spiegeln nämlich in ihrer Gesamtheit ein Stück Geistesgeschichte wieder. Ältestes Erfahrungswissen, im Volke von Generation zu Generation weitergegeben, wurde in den Kollektionen der Sprüche gesammelt, kunstvoller geformt, erweitert, überdacht und vergeistigt. Die vielen Einzelermahnungen, die wir in den älteren Sammlungen vorfinden, berühren alle Gebiete des sittlichen und praktischen Lebens in buntem Wechsel. Der Form nach beherrscht der im Parallelismus verfaßte Zweizeiler diese Abschnitte. In der Vorrede aber finden sich, wie schon erwähnt, größere, zusammenhängende Stücke, die inhaltlich weitere, universellere Gedankengänge zeigen, wo es nicht nur um Einzelfragen des ethischen Lebens, sondern um tiefere Reflexion, Zusammenfassung und Maxime geht[22]. Diese Entwicklung wird gekrönt von der großartigen Intuition der Weisheit, die freilich nicht als philosophisches Elaborat verstanden sein will, sondern sich als orientalische Dichtung präsentiert, die ein bildhaft denkendes Publikum voraussetzt. Es wäre eine Verkennung der literarischen Art, wenn man in Prov 8, 22—31 einzelne Ausdrücke aus dem Zusammenhang der Dichtung herauslösen und mit einem geschliffen-spekulativen, abstrakten Inhalt beschweren wollte.

Bevor wir uns den Einzelheiten des Textes zuwenden, müssen wir noch kurz eine Frage streifen, deren Beantwortung auch zur Klärung des literarischen Hintergrundes der personifizierten Weisheit in den Proverbien notwendig ist. Es handelt sich um die nichtisraelitischen Einflüsse auf Kap. 8.

Die Frage ist nicht müßig, weil wohl keine Art alttestamentlichen Schrifttums mehr Parallelen bei anderen Völkern findet als die Spruchliteratur. Aus verschiedenen Kulturkreisen sind Sammlungen von Weisheitssprüchen bekannt, die in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends vor Christus verfaßt wurden[23]. In dieser Zeit stand

[22] Die Weisheitsdichtung anderer Völker zeigt eine ähnliche Entwicklung. Auch in Babylon und Ägypten schreitet man von ursprünglich einfachen Einheiten zu zusammengesetzten Sammlungen fort. Ebenso setzt der rhetorisch-persönliche Stil erst später ein; vgl. dazu Art. „Weisheitsdichtung" von P. Humbert in „Religion in Geschichte und Gegenwart" V (1904).

[23] Einen Überblick über die altorientalische Spruchliteratur bietet Johann

der Lehrer und Volkserzieher nicht nur in Israel im Vordergrund des geistigen Lebens. Die didaktische Poesie erfreute sich im ganzen Orient besonderer Pflege. Dabei hat diese Spruchdichtung ähnlich wie die israelitische eine zentralisierende, vertiefende und verinnerlichende Richtung[24]. Viele Sprüche der Proverbien sind ohne Zweifel orientalisches Gemeingut, das durch Händler, Schreiber und Gesandte auf den Karawanenwegen von Land zu Land getragen wurde. Gerade der zum Teil dadurch bedingte allgemeinmenschliche Charakter der Proverbien hat aber auch oft zu einer leichtfertigen Annahme von Fremdeinflüssen geführt. Für die Darstellung der göttlichen Weisheit in Sir und Sap können mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ausländische Formeinflüsse nachgewiesen werden[25]. Für Prov 8 findet sich in der ägyptischen Weisheitsdichtung, die wegen der Beziehungen der „Lehre des Amenemope" zu Prov 22, 17—24, 22 vielleicht als erste in Frage käme[26], keine Parallele. Ein griechisches Vorbild scheidet bei dem durchaus orientalischen Charakter der Stelle wohl von vornherein aus[27]. Die Möglichkeit literarischer Anregung besteht von Seiten der aramäischen Achikarerzählung[28]. Aber selbst wenn die Ergänzungen des sehr lückenhaften Textes stimmen, scheint für eine direkte Abhängigkeit doch zu wenig Ähnlichkeit vorzuliegen. Von einer Erhebung und einem Königreich der Weisheit, wovon die Achikarerzählung spricht, ist in den Proverbien z. B. nicht

---

Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel (Beih. z. ZAW 62), Gießen 1933, S. 3—11.

[24] Volz, Weisheit S. 99.

[25] Zu Sap siehe Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit, Münster 1908, S. 32, wo eine Anlehnung an die Erzählung des Sophisten Prodikos (Herkules am Scheidewege) nachgewiesen wird. Zu Sir 24 siehe den Hinweis Deissmanns (Anm. 16) auf einen ägyptischen Isishymnus.

[26] Dazu Adolf Erman, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons: SB d. preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1924/25, Berlin 1924, S. 86f; W. O. E. Oesterley, The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the light of the newley discovered „Teaching of Amen-em-ope", London 1927; Alexis Mallon S. J., La Sagesse d'egyptien Amenemope et les Proverbes de Salomon: Biblica 8 (1927) 3—30.

[27] Die Behauptung K. H. Cornills in seiner „Einleitung in die kanonischen Bücher des AT[6], Tübingen 1905, S. 275f, daß die Hypostasierung allein schon alexandrinischen Einfluß verrate, darf nach den neueren Studien über Personifikationen und Hypostasierungen im AT und im Alten Orient wohl als überholt gelten.

[28] Cullen I. K. Story, The Book of Proverbs and the Northwest Semitic Literature: Journal of Biblical Literature, vol 64 (1945) 319ff erbringt den Nachweis einer verhältnismäßig häufigen Verwendung ugaritischer Vokabeln in Prov 8. William Foxwell Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, Monotheismus und Geschichtliches Werden, deutsche Übers. Bern 1949, S. 366, weist auf die letzte Zeile der Tafel 44 und die erste der Tafel 45 der Achikarerzählung (E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie in Elephantine, Leipzig 1911) und liest dort mit entsprechender Ergänzung des Textes: „Die Weisheit kommt von den Göttern, und den Göttern ist sie kostbar; für immer ist ihr Königtum im Himmel festgesetzt, denn der Herr der Heiligen (d. h. der Götter des Himmels) hat sie erhoben." Nach Story geht dieser Text und Prov 8 wahrscheinlich auf eine ältere Weisheitserzählung zurück (Story S. 333ff).

die Rede. Die Weisheit des 8. Kap. ist — auch im Falle literarischen Einflusses von dieser Seite — selbstverständlich frei von jeder heidnischen Vorstellung[29]. Die große Zahl der in den letzten Jahrzehnten behaupteten Fremdeinflüsse auf die Gestalt der Weisheit gehört ins Reich der Vermutungen, weil keine soliden literarischen Beweise dafür erbracht werden[30]. Einer ganzen Reihe von orientalischen Gottheiten wurde die Aufgabe zugedacht, bei der Schöpfung der göttlichen Weisheit in Israel Pate gestanden zu sein. Ischtar-Siduri[31], Marduk, Ea (Babylon), Isis (Ägypten), Spenta Armatay, Vohu Manah (Persien)[32] und eine syrische Astarte[33] teilen sich in diese Rolle. Es ist wirklich „eine ganze Welt ähnlicher Ideen und Spekulationen"[34] — und es wäre vielleicht besser gewesen, wenn man mehr von ähnlichen Ideen und weniger von Beeinflussungen geredet hätte. Die Entstehung der genannten Gottheiten und ihr Charakter ist von der Weisheit sehr verschieden. Es fehlt nicht an Stimmen auch außerhalb des katholischen Lagers, die der Meinung sind, daß sich die Weisheit in Israel spontan und selbständig entwickelt habe — und diese Stimmen dürfen unter anderem für sich buchen, daß Prov 8, 22—31 in künstlerischer und inhaltlicher Beziehung durchaus den Eindruck einer originalen Schöpfung macht. Wenn in verschiedenen anderen Religionen die Neigung zu ähnlichen Personifizierungen wie in Prov 8 besteht[35], so mag das eher in verwandten Denkweisen seinen Grund haben.

[29] Auch W. A. Irwin spricht sich dafür aus, daß die Idee der Weisheit, wie sie Prov 8 bringe, geistiges Eigentum Israels sei; H. Frankfort - H. A. Frankfort - J. A. Wilson - T. Jacobsen - W. A. Irwin, The intellectual adventure of Ancient Man, Chicago 1946, S. 290.

[30] Für die Ansicht, daß in den Proverbien der alte Mythos von der Weisheit deutlich zu erkennen sei, fehlt der eingehende Beweis bei Rudolf Bultmann. Der religionsgeschichtliche Hintergrund zum Johannesevangelium: Eucharisterion, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel dargebracht, 2. Teil, Göttingen 1923, S. 9ff; auch W. Staerk. Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit: Zeitschr. f. neut. Wiss. 1936, S. 236 läßt die Begründung für die Ansicht vermissen, daß sich hinter der persönlichen Weisheit der Mythos von der geheimnisvollen Urmutter Weisheit, der Schöpferin des Kosmos, verberge. Gegen die mythologischen Deutungen der sieben Säulen des Hauses der Frau Weisheit (Prov 9, 1) vgl. M. Dunand, La maison de la Sagesse: Bulletin du Musée de Beyrouth 4 (1940) 69ff.

[31] H. Zimmern bei Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], Berlin 1903, S. 439.

[32] Die Behandlung der einzelnen Figuren in ihrer Beziehung zur Weisheit siehe bei Paul Heinisch, Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Bibl. Zeitfr. XI, 1/2), Münster 1923, S. 36—59; Goettsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT S. 64—74; Helmer Ringgren, Word and Wisdom, Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947, S. 128—149.

[33] Wilfred L. Knox, The Divine Wisdom: Jew. Theol. Sc. 38 (1937) 230ff. zit. b. Ringgren a. a. O. S. 145f.

[34] O. S. Rankin, Israels Wisdom Literature, its bearing on the theologie and history of Religion, Edinburgh 1936, S. 57.

[35] Vgl. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, I—VII, Münster 1926—1940. I, S. 474f; III, S. 355f, Index s. v. Attribute des höchsten Wesens, ihre Verselbständigung; VI, S. 205; VII, Index s. v. Absplitterungspersonifikationen. S. 356f. 574. 758.

Allerdings zeigt gerade die Weisheitsvorstellung, was für einen tiefen Einfluß der Monotheismus auf das religiöse Denken und seine Formen ausübt. Man wird daher außerhalb der israelitischen Geisteswelt nicht leicht ein Gegenstück zur Weisheit finden, weil die religiöse Gedankenwelt der anderen Völker wesentlich anders gestaltet ist[36].

Nach diesen Vorbemerkungen über den literarischen Rahmen, die uns die persönliche Weisheit als Zentralidee eines wichtigen Abschnittes der Heiligen Schrift des Alten Testamentes deutlich machen, wollen wir zur Betrachtung des Textes übergehen, der vom Verhältnis der Weisheit zu Gott und zum Kosmos spricht.

II.

DAS VERHÄLTNIS DER WEISHEIT ZU GOTT (Prov 8, 22—26)

Der Hymnus Prov 8, 22—31 zeigt eine deutliche Gliederung. Dreimal holt die Weisheit aus, um in eindrucksvollen Worten immer neue Beweise ihrer Erhabenheit vorzutragen und den Hörer in den Bann ihres geheimnisvollen Wesens zu ziehen. Äußerlich zeigt sich diese Dreiteilung so, daß der Dichter die Halbverse des ersten Teiles mit einer Reihe sinnverwandter Zeitpartikeln einleitet, im zweiten Absatz sechs Infinitivkonstruktionen aufeinanderfolgen läßt und den dritten Abschnitt (30 und 31) durch die Wiederholung gleicher Ausdrücke zur Einheit schmiedet. Durch diese Zusammenordnung der rhythmischen Glieder hat der Hörer den Eindruck, als rolle Welle auf Welle dieses majestätischen Gesanges an ihn heran. Die ersten vier Verse sprechen vom Ursprung der Weisheit:

„Der Herr besaß *(qānānî)* mich am Anfang seines Weges,
Vor seinen Geschöpfen, in der Urzeit.
Von Ewigkeit her wurde ich bestellt *(nissaktî)*,
Von Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt.
Bevor die Wassertiefen waren, wurde ich geboren *(chôlaltî)*,
Ehe es die Quellen gab, reich an Wasser.
Bevor die Berge eingesenkt wurden,
Vor den Hügeln wurde ich geboren *(chôlaltî)*.
Noch ehe er Land und Fluren schuf
Und die ersten Schollen des Erdkreises."[37]

Jedem Leser wird klar, daß es dem Dichter offenbar darum zu tun ist, die Weisheit von den Geschöpfen abzugrenzen und damit ihre Transzendenz deutlich zu machen. Der Verfasser bietet seinen ganzen Wortschatz auf, um die Jenseitigkeit der Weisheit zu betonen und sie als ein Wesen zu erweisen, das vor allen Schöpfungstaten Gott da war.

---

[36] Interessante Ähnlichkeiten zur Personifikation der Weisheit in Israel zeigen z. B. die sechs Adityas, die Varuna, den höchsten Gott der vedischen Inder, umgeben (Beschreibung b. L. v. Schroeder, Arische Religion, Leipzig 1923, S. 354—366). Diese Wesen schweben zwischen Person und Eigenschaft, sind Ausstrahlungen des höchsten Gottes, auf ethischem Grund gewachsen, werden als Schöpfer und Hüter der moralischen Ordnung empfunden und bleiben mythenlos.

[37] Übersetzung nach Wiesmann, Buch der Sprüche.

Vers 22 heißt es *re(')šît darkô*, wohl als innerer Akkusativ zu lesen „als Anfang seiner Wege" (seines Weges). Im Parallelismus entspricht dieses Wort dem nachfolgenden *qedem miſ'ālā(j)w*[38]. Mit diesen beiden Ausdrücken könnte man noch an den Schöpfungsbeginn denken und die Weisheit im Bereich des Geschaffenen belassen. Das folgende *mē'āz* (von jeher, vorlängst) will schon deutlich über die Schöpfung hinausweisen und wird in diesem Bestreben von dem nachfolgenden *mē.'ôlām* unterstützt. Beide Worte werden in derselben Weise Ps 92/93, 2 verwendet: „Dein Thron steht von jeher *(mē'āz)*, Du bist von Ewigkeit *(mē.'ôlām)*." Es soll damit die Dauer und das Alter der Existenz Gottes ausgedrückt werden. Weiters gehören in diese Reihe *mē.rō(')š* und *miq.qadmê(j) 'āreṣ*. Der zweite Ausdruck ist einmalig, weil *qedem* sonst nicht im Plural gebraucht wird. Es muß wohl als zeitlicher Extensivplural aufgefaßt werden und stellt so eine Verstärkung des Begriffes „Anfang" dar, was im Deutschen vielleicht am besten mit „Uranfänge" wiedergegeben wird[39]. Unzweideutig sprechen die Verse 24—26 das vorweltliche und überirdische Wesen der Weisheit aus:

„Beim Nichtsein der Wassertiefen *(be.'e(j)n)* wurde ich geboren,
Beim Nichtsein der Quellen voll reichlichen Wassers ...
Vor *(be.terem)* den Bergen ... vor den Hügeln *(li.fnê(j) gebā'ôt)*
Solang noch nicht *('ad lō(')) ...*"

Dem Verfasser standen kaum mehr Möglichkeiten zur Verfügung, die Transzendenz der Weisheit noch eindringlicher zu schildern. Er verwendet Formen, mit denen sonst das Alte Testament die Transzendenz Gottes selbst darzustellen liebt. Zeuge des Werdens der Berge und Meerestiefen ist sonst nur der Herr. Der Dichter verweist damit die Weisheit eindeutig in den Bereich des unendlichen Gottes. Ihre Heimat ist nicht die geschaffene Welt. In dieser Wahrheit ist der Anspruch höchster Autorität begründet, den die Weisheit in der Vorrede zu den Sprüchen stellt.

Wollte aber der Verfasser über das Verhältnis der Weisheit zu Gott mehr sagen? Hat er diese Beziehung nicht genauer gezeichnet? Um darauf Antwort geben zu können, ist vor allem notwendig, den Sinn der oben im Text hebräisch wiedergegebenen Zeitwörter klarzustellen. Diesen drei Verben wurde von jeher das regste Interesse entgegengebracht. Vor allem stand *qānānî* im Mittelpunkt christologischer Erwägungen. Es ist hier nicht der Platz, auf die Wertung dieses Ausdruckes bei den Vätern erschöpfend einzugehen. Wir möchten hier nur kurz darauf hinweisen, daß die Interpretation dieser Stelle auch im orthodoxen Lager nicht ganz einheitlich war und schon immer Schwierigkeiten verursachte[40].

[38] *qedem miſ'ālā(j)w* kann auch übersetzt werden „vor seinen Werken"; vgl. Michael Hetzenauer, Theologia Biblica, sive scientia historiae et religionis utriusque Testamenti catholica, Friburgi Brisg. 1908, S. 475.

[39] Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch S. 142f, hält eine sprachliche Wiedergabe im Deutschen für unmöglich.

[40] Genauere Angaben über 8, 22 in der katholischen Tradition siehe bei Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 106—122.

Bis zum Auftreten des Arianismus fand man in dem „Beginnen" der göttlichen Weisheit, das mit dem Ausdruck *qānānî* gegeben zu sein scheint, keinen Widerspruch zu ihrem göttlichen Charakter; man half sich mit der Unterscheidung in *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* und sah in 8, 22 die Manifestation des Logos nach außen ausgedrückt. Arius legte *qānānî* für die Geschöpflichkeit des Logos aus und machte damit die Stelle zu einem heißumstrittenen Kampfplatz der Meinungen. Athanasius sah in dem Wort den zeitlichen Hervorgang des Sohnes aus Maria, während er *ḥôlalti* im Sinn der metaphysischen Gottessohnschaft erklärte. Einige Väter verweisen auf die Lesart Aquilas, Symmachus' und Theodotions *(ἐκτήσατό με)*. Epiphanius[41] macht die Bemerkung, daß man die Meinung Salomons nicht kenne und daher nicht wisse, ob er die Stelle auf Christus bezogen wissen wolle. Er übersetzt dann *qānānî* mit *ἐνόσσευσε*, d. h. er punktiert *qinnanî* = ***nidificavit me, in nido ut pullam exclusit me, genuit et generavit me*** (Schleusner[42] zu *νοσσεύω*). Auch Basilius empfand die Dunkelheit des Wortes und wollte es deshalb figürlich verstehen. Damit wurde den verschiedensten Deutungen Raum gegeben. Der größte Teil der Väter hält am christologischen Sinn der Stelle fest, legt aber eine gewisse Unsicherheit an den Tag und neigt stark dazu, den Notwendigkeiten der augenblicklichen dogmatischen Auseinandersetzungen in der Übersetzung Rechnung zu tragen.

Der textkritische Befund[43] der drei Verben ergibt sofort, daß *ḥôlalti* am besten gesichert ist.

Wir müssen aber, um Einseitigkeiten vorzubeugen, darauf hinweisen, daß der Ausdruck „gebären" im AT wohl eine weitere Interpretation verlangt, als wir damit zu verbinden gewohnt sind. Es ist nämlich nicht notwendig, dabei immer an eine Geburt im eigentlichen Sinne zu denken; z. B. Dt 32, 18 *wattiškach 'ēl mechōlelekā*, „Du vergißt Gott, der dich geboren hat". Der Ausdruck bleibt auch nicht auf die Kennzeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses einer Persönlichkeit von Gott beschränkt.

[41] Epiphanius, Adv. haer. 2, 2, haer. 69.

[42] Joh. Friedr. Schleusner, Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexikon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac Scriptores Apocryphicos V. T., vol. 1—5, Lipsiae 1820/21.

[43] 1. Zu *qananî*: LXX (B, A, C) *ἔκτισέν με*; Aquila *ἐκτήσατό με*; Symmachus *ἐκτήσατό με* (Syrohex. *qenōn(j)* von *qenō(')*); Theodotion *ἐκτήσατό με*; Vulgata *possedit me*; Peschitto *berōn(j)*, von *berō(')* = schaffen; Targum *bār'anî*;

2. Zu *nissaktî*: LXX *ἐθεμελίωσέν με*; Aquila *κατεστάθην* (Syrohex. *'etqammet* = Ethpa'al von *qom* = aufstehen); Symmachus *προκεχείρισμαι*, Syrohex. *'ettesarchet* = Ettaf'al von *serach* = verletzen, Aphel = bestimmen, einsetzen. Es ist möglich, daß *'ettesarchet* fälschlich für *'ettesarget* geschrieben wurde (Ettaf. von *serag* = weben). F. Field, Origenis Hexaplorum sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, Oxford 1875, erwähnt im Codex Ambrosianus die Randnote einer anonymen Lesart zu *ἐθεμελίωσέν με*: *'ettešattît* = ich wurde gewoben. Beigefügt *'ettešattît men mešîl* = ich wurde vom Weberbaum an gewoben; griech.: *ἐδιάσθην ἀπὸ διάσματος*. Das oben erwähnte *serag* steht bei Aquila Ps 2, 6 für *διάζομαι, telam exordior* (hebr. *nāsak*); Theodotion *προκεχείρισμαι*; Vulgata *ordinata sum*; Targum *'ittaqqenêt* = Itpaal von *teqēn* = festmachen, hier also „ich bin befestigt worden"; Peschitto *'atqesan(j)* von *teqēn* = *condidit me*;

3. Zu *ḥôlalti*: LXX *γεννᾷ με*; Aquila *ὠδινήθην* (*ὠδίνω* = gebären); Symmachus *ἐμαιώθην* (passive Form von *μαιόομαι* = *μαιεύομαι*); Peschitto *'etjaldet* (von *lîd* = *gebären*); Targum *'itjelîdet (jelēd)*.

chôlalti bezeichnet jedenfalls einen Hervorgang der Weisheit aus Gott. Er ist als Ursprung und Quelle ihres Wesens festgehalten, wenn auch in einem noch undeutlichen Bilde.

Nach der Klarstellung des Sinnes von *chôlalti* ergibt sich aus der formellen und inhaltlichen Geschlossenheit des Abschnittes 8, 22—26, daß *qānānî* und *nissakti* sich wohl dem Sinn von *chôlalti* irgendwie fügen müssen. Dem Dichter geht es darum, in einigen kühnen Wendungen dasselbe zu sagen: Daß die Weisheit aus Gott „geboren" ist und daß sie vor aller Schöpfung da war, daß sie deshalb erhabener sei in Ursprung und Wesen als alles Übrige. Bei der — auch ohne die beiden anderen Verben zu beachten — ins Auge springenden Einheitlichkeit der Gedankenführung ist es nicht möglich, daß die genannten Zeitwörter in ganz verschiedener Vorstellungsebene liegen.

Für *qānānî* ergeben sich aus dem textkritischen Befund zwei Möglichkeiten: *qānā(h)* hat die Bedeutung „schaffen, gründen" oder „erwerben, besitzen"[45]. Für die Übersetzung „erwarb mich" oder „besaß mich" spricht die Lesart Aquilas, Symmachus', Theodotions und der Vulgata — sowie die Tatsache, daß *qānā(h)* von der LXX nur noch einmal mit *κτίζειν* übersetzt wird, nämlich Gen 14, 19. 22, wo das Partizipium *qōnē(h)* verwendet wird. Dazu muß allerdings auch Ps 138/139, 13 gerechnet werden, wo *qānîtā* von der LXX mit *ἐκτήσω* und von Vulgata mit *possedisti* wiedergegeben wird[46]. Diese Übersetzung ist, wie ein Blick auf den Zusammenhang lehrt, sicher falsch.

Vor allem aber verbietet *chôlalti* die Wiedergabe mit „erwerben". Was von Gott seinen Ausgang nimmt, kann nicht von ihm erworben werden. Dem Zusammenhang nach müssen wir daher der LXX folgen und geben *qānānî* am besten mit „er gründete mich" wieder. LXX verwendet *κτίζειν* für verschiedene hebräische Ausdrücke[47]. Um der Wichtigkeit der Stelle willen muß festgehalten werden, daß der Bedeutungsumfang von *κτίζειν* weiter ist als von *bārā(')*, das im AT nur im Sinne des *creare ex nihilo* vorkommt und jene göttliche Aktion bezeichnet, deren Ergebnis immer ein geschöpfliches Sein ist.

Das zweite Wort, das das Verhältnis der Weisheit zu Gott umschreibt, ist *nissakti* (Vers 23), von *nāsak* = gießen, ausgießen, weihen; Niphal = eingesetzt werden (als König)[48]. Das *ἐθεμελίωσέν με* der LXX setzt offenbar *nôsadti* (von *jasad* = herstellen) voraus.

Beide Übersetzungen passen nicht in den Zusammenhang. Besser ist es, mit Beer (Kittels Bibl. Hebr.) *nesakkōtî* statt *nissakti* zu lesen (von *sākak* = weben). Sehr aufschlußreich ist der schon

[45] Möglicherweise handelt es sich ursprünglich um zwei verschiedene Stämme: siehe Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament[14], Leipzig 1905, etymologische Vorbemerkungen zu *qānā(h)*.

[46] Vgl. auch Dt 32,6 *wa.jekōneneka* = *ἐκτήσατό σε*.

[47] LXX verwendet *κτίζειν* für *bārā(')* erschaffen, *jāsad* gründen, *jāβar* formen, *ʿāsā(h)* tun.

[48] So liest anscheinend Aquila (*κατεστάθην*), der Mich 5, 5 (4) *nesākē(j)* mit *καθεσταμένους* übersetzt. Vgl. Ez 32, 30.

angedeutete Vergleich unserer Stelle mit Ps 138/139, 13: „Denn du hast geschaffen *(qānîtā)* meine Nieren, mich gewoben *(tesukkēnî)* im Schoß meiner Mutter." — Wir finden hier also dieselben Ausdrücke verwendet wir Prov 8, 22. 23; in dem Sinn, in dem sie der Psalmist gebraucht, will sie wohl auch der Proverbiendichter verstanden wissen[49].

Die Weisheit ist also in Gott gegründet, gewoben und geboren worden — in dieser Form sind die drei Ausdrücke in eine Harmonie gebracht[50]. Angesichts dieser Wortwahl steigt dem gläubigen Erklärer sofort die Frage auf, ob hier der Hagiograph eine besondere Erleuchtung erhalten habe und in begnadeter Schau das Mysterium der Trinität ahne. Jedenfalls wäre es verfehlt zu vermuten, der Verfasser habe mit diesen Worten präzise, spekulative Aufschlüsse über die Art des Hervorgangs der Weisheit aus Gott geben wollen. Er hat die Bilder und Begriffe verwandt, die ihm geläufig waren. Die Spekulationen, die die Väter beschäftigten und die uns heute geläufig sind, lagen für ihn im Reich des Unbekannten oder der Ahnungen. Daß der Verfasser sich in seinem Thema vor den Toren des Unsagbaren wußte, verrät uns wohl schon die Häufung der Ausdrücke, mittels derer er sowohl das Verhältnis der Weisheit zu Gott als auch die Transzendenz der Weisheit über dem Geschaffenen beschreibt. Die mehrfache Ausformung eines Gedankens vermindert automatisch die Präzision der Einzelaussage. Daher ist der Inhalt der einzelnen Worte nicht genau abgegrenzt. *qānānî* besagt keine *creatio*, *chôlaltî* keine *consubstantialitas* im üblichen Sinn. Der Rahmen dieser Worte ist — vom menschlichen Verfasser aus gesehen — weit gespannt und harrt — wie das ganze Theologumenon der Weisheit — einer klareren Bestimmung. Prov 8, 22—26 bringt uns die Überzeugung, daß die Weisheit aus Gott ist, bei ihm beheimatet ist und alles andere überragt. Über allen diesen Erkenntnissen liegt aber der Schleier eines Geheimnisses — und bei aller Schönheit der Sprache fühlen wir doch, daß sich der Dichter als Stammelnder weiß.

III.

DAS VERHÄLTNIS DER PERSÖNLICHEN WEISHEIT ZUM KOSMOS

Die Frage, ob die persönliche Weisheit am Werden, Gestalten und Erhalten der Welt aktiv beteiligt gedacht wird, ist bedeutungsvoller, als es zunächst scheinen möchte. Es ist ein Grunddogma

[49] Siehe auch die Bemerkung Fields (oben Anm. 43) zum syr. Text. Albert Condamin, Ab aeterno ordinata sum Prov 8, 23: Rech. de science rel. 1912, S. 156f will auch die Vulgata zur Stützung dieser Übersetzung heranziehen und meint, daß Hieronymus nicht *ordinata*, sondern *ordita* geschrieben habe (eine von H. auch an anderen Stellen verwendete Seitenform von *ordiri* = ein Gewebe beginnen). Möglicherweise wurde von einem späteren Abschreiber die immerhin seltene Form *ordita* nicht mehr verstanden und in *ordinata* umgewandelt.

[50] Siehe zur Stelle die Kommentare: Ferdinand Hitzig, Die Sprüche Salomos, Zürich 1858; Heinrich Ewald, Die Dichter des Alten Bundes II. Die salomonischen Schriften², Göttingen 1867; Frankenberg, Die Sprüche. Vgl. Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos zur Urzeit und Endzeit, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap. Joh. 12, Göttingen 1895, S. 93.

des Alten Bundes, daß Gott der alleinige Schöpfer Himmels und der Erde ist. An unzähligen Stellen wird das Schaffen des Herrn gepriesen, und zwar als die ihm eigenste Tätigkeit, die ihn von allen anderen Wesen unterscheidet: Weil er geschaffen hat, ist er Gott. Dieser uralten, dem Denken des auserwählten Volkes in Fleisch und Blut eingedrungenen Auffassung gegenüber erscheint die Einführung eines zweiten selbständigen, aktiven Prinzips als ein Novum. Der Großteil der Kommentatoren glaubt aus Prov 8, 27—31 ein klar ausgesprochenes Mittätigsein der Weisheit im Schöpfungsakt entnehmen zu können.

Es ist verständlich, daß man versucht hat, einen derartigen geistigen Einbruch in bisherige Vorstellungen mit fremden Einflüssen zu erklären. Man kann dabei kaum an eine direkte literarische Abhängigkeit denken, die durch eine fremde Vorlage bedingt ist. Dafür ergeben sich keine Anhaltspunkte, weil das dem Abschnitt zu Grunde gelegte Weltbild orientalisches Gemeingut ist und im übrigen formale Parallelen für das Stück nicht nachgewiesen werden können[51]. Aber man vermutet eine weitgehende Übernahme fremder Ideen. So wurden ähnliche Gedankengänge aus Persien angeführt[52]. Vor allem aber hat man von der Tatsache einer schöpferisch aktiv tätigen Weisheit auf den Einfluß griechischer Philosophie geschlossen[53]. Der Vergleich mit dem νοῦς oder der σοφία der Peripatetiker liegt ja nahe. Daß von der Feststellung dieser Spuren hellenischen Denkens auch die schon erwähnte Debatte um die Datierung des Spruchbuches beeinflußt wurde, ist selbstverständlich[54]. Die Behauptung, daß Prov 8 (wie Job 28) die Ansichten griechischer Popularphilosophie widerspiegle, ist jedoch nicht unwidersprochen geblieben[55]. Zum Teil beruht dieser Widerspruch auf der Annahme einer anderen Übersetzung an den kritischen Stellen, zum Teil auf einer genaueren Analyse der gesamten Vorstellungswelt und der biblisch-literarischen Verbindungslinien von Prov 1—9. Sicherlich gibt, wie schon erwähnt, die Feststellung eines ähnlichen Gedankenganges nicht ohne weiteres die Berechtigung, fremde Vorbilder zu unterschieben.

Angesichts der weitgehenden Spekulation und wichtigen Folgerungen, die aus dem Verhältnis von Weisheit und Kosmos in Prov 8, 27—31 von manchen Exegeten gezogen werden, scheint es uns der Mühe wert, den in wesentlichen Ausdrücken rätselvollen Text

[51] Auf die Möglichkeit, die Albright angibt, sei hingewiesen; s. oben Anm. 28.

[52] Rankin, Israels Wisdom Literature S. 249.

[53] Bernhard Stade - Otto Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1888, S. 297; M. Friedländer, Griechische Philosophie im AT. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur, Berlin 1904, S. 59—89.

[54] Friedländer nennt a. a. O. S. 77 die hypostatische Weisheit den „Kronzeugen des Alters der Weisheitsliteratur".

[55] Vgl. Ernst Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im AT, Leipzig 1905, S. 17f; Paul Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. Die paläst. Bücher I (Bibl. Zeitfr. VI, 6/7), Münster 1913, S. 34f; D. Galucci, Filosofia Greca e Sapienza Ebraica, saggio d'indagine nell'origine delle personificazione della Sapienza nei libri sapienziali: La scuola cattolica VI, 16 (1930) 197—213; 279—293; 336—351.

genauer zu besehen. Zunächst muß doch die Frage geklärt werden, in welcher Form der Text selbst der Weisheit eine Aktivität in der Schöpfung zubilligt, bevor aus einem etwas oberflächlich gewonnenen Gesamteindruck des Gedankenganges auf geistige Anleihen des Verfassers geschlossen wird.

Prov 8 ist nicht der erste Ort der Heiligen Schrift, wo göttliche Weisheit und Weltenschöpfung zusammen erscheinen. Job 28, 25—27 klingt wie ein Präludium auf:

„Als er dem Wind seine Wucht bestimmt,
Mit dem Maß abgrenzte das Wasser;
Als er dem Regen bestellt seine Zeit,
Eine Bahn dem Wüten der Wetter:
Da sah er sie und tat sie kund,
Hat sie hingestellt und ergründet."

Diese Stelle bringt aber noch nicht den Nachweis, daß die Weisheit als ein tätiges Prinzip im Schöpfungsakt gesehen wird. Sie ist hier dargestellt als in der Schöpfung niedergelegt, als in der Welt sichtbar geworden. Sie ist hier eher als ein passives Etwas geschildert denn als handelnde Person — wie ja im ganzen Abschnitt Job 28, 12—28 der Persönlichkeitscharakter der Weisheit nicht nachweisbar ist.

Bevor wir in den Proverbien zur Untersuchung der Frage im 8. Kapitel übergehen, müssen wir zuerst noch eine andere Stelle kurz behandeln, auf die in diesem Zusammenhange immer wieder hingewiesen wird — Prov 3, 19. 20:

„Der Herr hat durch Weisheit *(be.chokmā(h))* die Erde gegründet,
Durch Einsicht *(bi.tebûnā(h))* die Himmel geschaffen.
Durch seine Klugheit *(be.da'tô)* brachen die Fluten der Tiefe hervor,
Träufelten die Wolken den Tau."

Auch hier ist die Beantwortung der Frage, ob die Weisheit als Gehilfin des Schöpfungswerkes aufzufassen ist, davon abhängig, ob man in der Weisheit hier eine Persönlichkeit sehen will oder nicht. Manche Erklärer[56] haben diese Frage im positiven Sinne entschieden und den eindeutigen Persönlichkeitscharakter der Weisheit von 1, 20ff und 8, 1ff auf diese Stelle übertragen.

Dieser Auffassung wurde entgegengestellt[57], daß im Texte die Worte *chokmā(h)*, *tebûnā(h)* und *da'at* als Synonyma für eine Eigenschaft nebeneinander stünden. Es sei nun nicht gut möglich, von diesen drei Ausdrücken nur *chokmā(h)* als Person zu verstehen. Wolle man aber die hypostasierende Wirkung auf alle Ausdrücke ausdehnen, so habe man das Empfinden, daß der so plastisch und konkret eingeführten Frau Weisheit durch diese dreifache Namengebung die individuelle Note genommen würde.

Diesem Einwand könnte jedoch, wie mir scheint, mit dem Hinweis auf Prov 8, 1 die Spitze genommen werden. Dort heißt es nämlich:

„Horch, ruft nicht die Weisheit *(chokmā(h))*,
Erhebt nicht die Einsicht *(tebûnā(h))* ihre Stimme?"

Hier ist offensichtlich mit zwei verschiedenen Bezeichnungen die eine Person gemeint, die dem Dichter vorschwebt. Die Präposition *be* in 3, 19 wird allerdings meistens zum Ausdruck eigenschaftlicher Bestimmtheit verwendet, doch kann sie auch bei Personen in der Bedeutung „durch", „mit Hilfe von" gebraucht werden[58].

Trotzdem aber dem reinen Wortlaut nach an eine persönliche Auffassung von *chokmā(h)* in 3, 19 gedacht werden kann, bleibt zu bedenken, daß in den vorangegangenen Versen das Bild der Persönlichkeit nicht klar durchgeführt ist. In einem Werke wie den Proverbien müssen wir immer beachten, daß es sich oft um zusammengetragenes Material handelt — oder zumindest manches in verschiedenen Situationen entstanden ist. Gewiß gilt dies von der Vorrede (1—9) nicht in so hohem Maße wie von den übrigen Teilen des Spruchbuches,

[56] Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch S. 74; Wildeboer, Die Sprüche S. 10; Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 102ff.
[57] Frankenberg, Die Sprüche S. 33.
[58] Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, zu *be*.

aber auch hier hat der Verfasser wohl Neues mit Altem gemengt, wie die Verschiedenartigkeit mancher Stücke vermuten läßt. Wir werden darum Vorsicht walten lassen müssen, einen an irgendeiner Stelle gewonnenen Begriff, eine irgendwo zugrundegelegte Vorstellung wahllos auf eine andere Stelle zu übertragen, – es sei denn, daß offenbare Ähnlichkeit die Zusammengehörigkeit der beiden Stellen bezeugt, wie es bei 1, 20 und 8, 1 der Fall ist. Die Redewendung, die 3, 19 Verwendung findet, macht durchaus keinen originellen Eindruck. Wir finden ganz ähnliche Ausdrucksweisen in anderen Teilen des Alten Testamentes, wobei sicher niemand an eine Hypostasierung der Weisheit im Sinne der Proverbienvorrede denkt.

An Prov 3, 19 erinnert uns Ps 103/104, 24: „Du hast alle durch Weisheit *(be.chokmā(h))* geschaffen ..."; Ps 135/136, 5: „Der den Himmel mit Einsicht *(bi.tebûnā(h))* schuf ..."; Jer 10, 12: „Er schuf die Erde durch seine Kraft *(be.kōchô)*, er gründete durch seine Weisheit *(be.chokmātô)* den Erdkreis. Er spannte durch seine Einsicht *(ûbi.tebûnātô)* den Himmel aus."[59]

Der Ausdruck *be.chokmā(h)* oder *bi.tebûnā(h)* ist somit in ähnlichen gedanklichen Zusammenhängen, die die Schöpfung betreffen, nichts Neues. Wir wollen damit nicht sagen, daß es sich an diesen Stellen und somit auch bei Prov 3, 19 um Abstrakta in dem uns heutigen Menschen geläufigen Sinn handelt. Dies alles bedarf viel eingehenderer Untersuchungen[60].

Jedenfalls kann man aus 3, 19 keine voreiligen Schlüsse hinsichtlich der Stellung der Weisheit bei der Entstehung des Weltalls ziehen, weil es unklar bleibt, ob dem Dichter hier die bildhaft-konkrete Gestalt vorschwebte. Wir finden den Ausdruck „Weisheit" in Prov 1—9 ja des öfteren an einer Stelle, wo sicher keine Persönlichkeitsvorstellung damit verbunden ist[61].

Nach diesen Vorbemerkungen wendet sich unsere Aufmerksamkeit nun 8, 22—31 zu. Es wird gut sein, sich den Grundgedanken vor Augen zu führen, der den Hagiographen offenbar zur Abfassung dieses erhabenen Hymnus veranlaßt hat.

Es geht ihm um die Stärkung der Autorität der göttlichen Weisheit, die er als Lehrerin im Vorhergehenden dramatisch auftreten ließ. Sie soll gehört werden. Jedermann soll von ihrer weltüberragenden Größe, ihrer Jenseitigkeit überzeugt sein. Wenn in den Versen vor 22 die Fruchtbarkeit ihres Wirkens, der Wert ihres Besitzes für den Menschen dargestellt wurde, so soll nun die Transzendenz ihres Wesens eindrucksvoll erwiesen werden. Dies tut der Dichter, indem er die Weisheit an der Transzendenz Gottes teilnehmen läßt. Wie schon angedeutet, stellt das Alte Testament die Transzendenz Jahwes in einer immer und immer wiederholten Formel vor Augen: Gott ist Gott, weil er geschaffen hat; Gott ist über allen Göttern und unser Herr, weil er Himmel und Erde ins Dasein rief. Wenn der Israelit die Erhabenheit

[59] Vgl. auch Is 10, 13: „Mit meiner Weisheit *(ûbe.chokmātî)* hab ich's vollbracht, weil ich so klug bin!" Hier ist vom Eingreifen Gottes in die Geschichte des auserwählten Volkes die Rede.

[60] Die Arbeit Otto Grethers, Name und Wort Gottes im AT (Beih. z. ZAW 64). Gießen 1934, zeigt, wie verschieden dasselbe Wort ausgefaßt werden kann, wie viele Nuancierungen und Entwicklungsstufen derartige Begriffe durchmachen können. Zu Prov 3, 19 vgl. auch Toy, Proverbs S. 71; Ludwig Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient: Mitt. d. vorderas.-äg. Gesellschaft 42 (1938), Heft 1. S. 157; D. faßt *be.chokmā(h)* auch instrumental auf.

[61] Vgl. z. B. 4, 5; 4, 7; 3, 13; 9, 10; im AT wird auch von anderen Eigenschaften Gottes in gleicher Weise gesprochen, ohne daß man dabei an eine Persönlichkeit denkt: z. B. Ps 118/119, 40 *be.ßidqātekā* „mit deiner Güte" oder Ps 28/29, 4 *bak.kōᵃch* „mit Kraft".

Gottes darstellen will, so ergeht er sich nicht in abstrakten Spekulationen, sondern besingt Jahwes Taten, vor allem die Schöpfungstat.

So heißt es Is 44, 24: „Ich bin der Herr, der Schöpfer des Alls, der allein gespannt hat den Himmel, ausgebreitet die Erde — wer war bei mir?" (Die rhetorische Frage weist alle anderen Wesen in den Bereich des Geschöpflichen. Zeuge der Schöpfung ist der Schöpfer allein.) — Is 48, 12. 13 ruft Gott: „Hör doch auf mich, Jakob, und Israel, den ich berief: Ich bin der Erste und der Letzte, – hat meine Hand doch die Erde gegründet und meine Rechte den Himmel gespannt ..." — Wiederum wird Is 40, 2 gefragt: „Wer hat mit der hohlen Hand die Meere gemessen und des Himmels Maß mit der Spanne bestimmt? Wer hat in die Mulde den Staub der Erde gefaßt und mit der Waage die Berge gewogen, mit ihren Schalen die Hügel? Wer hat den Geist des Herrn bestimmt, wer als Berater ihn unterwiesen? Mit wem hat er sich beraten, daß er ihm Einsicht gab, ihn lehrte des Rechtes Pfad, ihn Erkenntnis lehrte und den Weg der Einsicht ihm kundtat?"

Ähnliche Stellen, die sehr oft in die Form der Frage gefaßt sind, finden sich in großer Zahl[62]. Sie dienen alle dazu, den ungeheuren Abstand der übrigen Wesen von Gott zu unterstreichen. Wenn der Dichter von Prov 8, 22—31 die Weisheit Zeuge dessen sein läßt, was sonst den Augen aller verschleiert blieb, so erhebt er damit die Weisheit in eindeutiger Weise in den Bereich Gottes. Diesen Gedanken in seinen Hörern wachzurufen, scheint mir das rhetorische Ziel des Verfassers zu sein. Es geht ihm in erster Linie wohl nicht um die Darstellung neuer kosmischer Theorien, sondern um die ethische Beeinflussung seines Publikums, um die Motivbildung seiner Hörer, damit sie der Weisheit williger zu folgen bereit seien. Im Lichte der oben angeführten Stellen aus Isaias und den anderen Büchern des AT wird dieser Grundgedanke klarer. Der Hagiograph läßt sie Weisheit, die nun nicht mehr wie in Job 28 in Gottes Besitz ruht, sondern von ihm losgelöst und verselbständigt gedacht wird, „dabei sein", Zeuge der Schöpfung sein, was zu schauen bisher Gottes alleiniges Vorrecht war (8, 27—29):

27 „Als er den Himmel baute, war ich dabei *(šām 'ānî)*
Als er abmaß die Wölbung über den Wassern der Flut.
28 Als er in den Höhen die Wolken ballte,
Als er anschwellen ließ die Quellen der Tiefflut,
29 Als er dem Meer seine Schranken setzte,
Daß nie die Flut überschritt ihre Ufer,
Als er gefestigt der Erde Säulen ..."

P. Heinisch[63] glaubt, daß sich dieses „Dabeisein" der Weisheit kaum vom bloßen Zuschauen verstehen ließe, sondern eben im Sinne einer aktiven Beteiligung am Schöpfungswerk ausgelegt werden müsse. Dieses Urteil spiegelt die Meinung eines Großteils der Kommentatoren wieder. Einige gehen im Ausmaß, das sie der Aktivität der Weisheit zubilligen, sehr weit — so etwa, wenn von einer „demiurgischen" Macht der Weisheit gesprochen wird[64], ein Ausdruck, der den Schöpfergott stark in den Schatten treten läßt. Um der Beobachtung willen, die wir oben auseinandergesetzt

[62] Vgl. Is 45, 17. 18; 51, 13—16; Jer 10, 11. 12; 33, 2; 51, 15; Bar 6, 58; 3, 32; Am 4, 13; 9, 6; Dan 14, 4; Job 38, 4—7; 38, 36. 37.
[63] Theologie des Alten Testaments, Bonn 1940, S. 79.
[64] Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch S. 147.

haben, daß nämlich nach der Überzeugung des AT das Schaffen der Welt die einzigartige und bezeichnende Domäne Jahwes ist, müssen wir nun die folgenden Verse 30 und 31 genauer untersuchen; hier verbreitet sich nämlich der Dichter über die Rolle, die die Weisheit im Kosmos spielt. Leider bietet nun der Text gerade an dieser so wesentlichen Stelle Dunkelheiten, die den Sinn der ohnehin knappen Bilder und Worte verwischen, mit denen der Verfasser das Verhältnis der Sapienz zur Schöpfung schildert. Nach den gebräuchlichen Übersetzungen lauten diese Verse:

„Da war ich als Liebling (oder „Werkmeister") *('āmôn)* ihm zur Seite
Und war voller Entzücken Tag für Tag,
Indem ich vor seinen Augen allezeit spielte *(mesachcheqet)*,
Indem ich auf seiner weiten Erdenwelt mein Spiel trieb
Und mein Entzücken an den Menschenkindern hatte."[65]

Mit diesen Worten ist zum erstenmal gesagt, daß die Weisheit etwas tut. Die Vorstellung, die der Dichter von dieser Tätigkeit hat, liegt vor allem in den beiden Worten *'āmôn* und *mesachcheqet* verborgen. *'Amôn*, ein Ausdruck, der nur an dieser Stelle im AT vorkommt, bereitet in der Übersetzung die größten Schwierigkeiten. Wenn man sich für „Werkmeister" entscheidet, so ist unsere Frage klar beantwortet und die aktive Rolle der Weisheit im kosmogonischen Prozeß neben Gott eindeutig festgestellt (allerdings wird auch von Seite derer, die diese Übersetzung annehmen, vor allzu strikter, wörtlicher Auffassung des Begriffes „Werkmeister" gewarnt)[66]. Falls man sich aber für die zweite Möglichkeit entscheidet und *'āmôn* mit „Liebling, Schoßkind" übersetzt, so bleibt mit dieser Vorstellung das Verhältnis Weisheit-Kosmos zunächst unberührt und der demiurgische Charakter der Weisheit verblaßt. Wir werden das Für und Wider der beiden Möglichkeiten später noch genauer ins Auge fassen.

In beiden Fällen aber, ob man die Weisheit in tätiger Kraft oder als liebliches Kind an der Seite Gottes sieht — immer wird man in *mesachcheqet* eine Fortführung des Gedankenganges sehen, der in *'āmôn* angedeutet ist. Das „Spiel" der Weisheit kann so verstanden werden, daß die Werkmeisterin ihre Arbeit bei der Schöpfung gleichsam „spielend" ausführt[67]. Noch harmonischer fügt sich die Vorstellung einer spielenden Weisheit in die Übersetzung „Liebling" ein. Hier wäre das „Spielen" als liebliches Bild der in der Welt wirkenden Sapienz zu erklären. Eine feine Verschiedenheit in der Betätigung tritt nur insofern ein, als im ersten Falle der Tummelplatz der Weisheit das zu gestaltende Chaos, im zweiten aber nur der (von Gott bereits geschaffene) Kosmos wäre[68]. Jedenfalls ist dieses geheimnisvolle „Spiel" der Weisheit für unsere Frage von großer Bedeutung. Das im hebräischen

[65] Übersetzung nach Hermann Menge, Das Alte Testament[3], Stuttgart 1927.
[66] Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 150.
[67] Heinisch, Theologie des AT S. 79; Franz Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt, Freiburg 1878, S. 82; Wildeboer, Die Sprüche S. 28.
[68] Frankenberg, Die Sprüche S. 60.

Text für „spielend" verwendete Wort *mesachcheqet* ist textkritisch sicher. Wir wollen uns nun um Grundbedeutung und vermutlichen Sinn dieses Ausdruckes bemühen, weil hier auch scheinbar geringfügige Nuancen in der Auffassung des Bildes von Wichtigkeit sein können, wenn man daran geht, den verborgenen Gedanken herauszulösen und das Bild zu deuten.

Es handelt sich bei *mesachcheqet* um das Partizipium feminini Piel von *sāchaq* (= lachen, spotten, sich scherzend unterhalten). Die Pielform von *sāchaq* scheint im AT 15mal auf. Wenn wir genauer nach seiner Bedeutung fragen, in der es verwendet wird, so finden wir das Wort mehrmals im Sinn von „sich tummeln", „umhertollen". So wird es Ps 103/104, 26 vom Leviathan gebraucht, der sich in den Fluten des Meeres tummelt; Job 40, 20 und 29 sowie Zach 8, 5 wird damit das Umhertollen und Spielen der Knaben und Mädchen auf den Straßen und Plätzen bezeichnet. Bei allen diesen Gelegenheiten scheint im Spiel ein freies, fröhliches Sichbewegen gemeint zu sein. Der Ausdruck wird von Tier und Mensch verwendet. Man kennzeichnet anscheinend mit dem Worte nicht jene schöpferische Betätigung im kleinen Maßstab, die wir etwa bei dem am Sandhaufen spielenden Kind beobachten. Gerade aber in der Erklärung von Prov 8, 30 scheint ein Teil der Ausleger dem Spiel die Vorstellung einer derartigen Tätigkeit zu Grunde zu legen[69]. Die Übersetzung „sich spielen", „sich spielend leicht, ohne Anstrengung zu betätigen", die man in den Auslegungen für 8, 30 öfters findet[70], trifft wohl nicht den Sinn von *mesachcheqet*. Der Ausdruck „sich spielen" ist dem AT unbekannt und dürfte auch in unserer Sprache jüngeren Datums sein.

Wenn wir das Piel von *sāchaq* weiterhin im AT verfolgen, so stoßen wir auf 2 Sa 2, 14 *w.îsachchaqu le.fānē(j)nû*. Hier handelt es sich wohl um ein Kampfspiel (Waffentanz), aus dem dann blutiger Ernst wird[71]. Ähnliche Bedeutung stellen wir auch Prov 26, 19 fest: „Wie ein Wahnsinniger, der Brandpfeile und Todesgeschosse wirft, so ist der Mensch, der seinen Nächsten betrügt und dann sagt: Ich spiele nur!" (D. h. das Schleudern dieser Waffen war nur ein Kampfspiel und nicht ernst gemeint!). In Ri 16, 25 finden wir die Parallelform *βāchaq* statt *sāchaq* in dem Ausdruck *wa.jeβachcheq li.fnē(j)hem*. Das Wort hat hier die Bedeutung „tanzen" (der gefangene Samson soll sich vor den Philistern produzieren). Somit ist also aus dem Sichtummeln eine zu einem bestimmten Zweck geformte Bewegung geworden. Der Zweck besteht (wie übrigens schon 2 Sa 2, 14) in der Unterhaltung der Zuschauer. Es ist ein „Vorspielen" oder „Vortanzen", im Hebräischen ausgedrückt durch das Wort *li.fnē(j)*[72]. In dem eben ge-

[69] *Ludens* = *operabar* (also Spiel mit Objekt), so Hetzenauer, Theologia Biblica S. 473.

[70] Z. B. Hermann Zschokke, Der dogmatisch-ethische Gehalt der Weisheitsbücher, Wien 1889, S. 53.

[71] Karl A. Leimbach, Die Bücher Samuel (BBK), Bonn 1936, S. 135.

[72] Auch heute noch ist im Orient der Tanz mehr zur Unterhaltung der Zu-

fundenen Sinne taucht es wiederum in 1 Sa 18, 7[73] auf, sowie Jer 15, 17[74], Jer 30, 19[75] und 31, 4[76].

Von besonderer Wichtigkeit ist für uns aber die letzte Gruppe von Stellen, die wir nun betrachten. Hier stoßen wir nämlich auf die gleiche Redensart, die uns von Prov 8, 30. 31 her bekannt ist. Es handelt sich um 2 Sa 6, 21[77]: „Deshalb will ich tanzen vor dem Herrn", 2 Sa 6, 5[78]: „David und alle Israeliten tanzten voll Eifer vor dem Herrn", und wiederum 1 Chr 13, 8[79]; 1 Chr 15, 29 ist eine Bezugnahme auf das in 2 Sa 6, 5 berichtete Ereignis: „Als sie (Michol) den König David hüpfen und tanzen sah ...".

Der Ausdruck *sachchēq li.ſnē(j) Jahwe(h)* besagt also eine gesteigerte Form kultischer Verherrlichung Gottes. In Augenblicken höchster religiöser Begeisterung griffen die Israeliten zu diesem Mittel, das Lob Jahwes zu verkünden. Das Bild des Tanzes lag der Vorstellungswelt eines israelitischen Dichters durchaus nahe, weil der Tanz eine bekannte Erscheinung des profanen und religiösen Lebens seines Volkes war. Zwar ist der gesellschaftliche Tanz, der mehr dem Vergnügen des Tanzenden dient, dem Alten Orient fremd geblieben[80], jedoch der Waffentanz der Jünglinge, der Reigen der Mädchen und der kultische Tanz waren allgemein in Übung. Wenn auch die Frau in Israel, was die Beteiligung am Kult betrifft, eine sehr untergeordnete Stellung einnahm, so wissen wir doch, daß z. B. die Mädchen am Feste Jahwes in Silo Reigentänze aufführten, welche sicher irgendwie kultischen Charakter hatten[81]. So finden wir den Tanz erwähnt Cant 6, 11 — 8, 4; Ex 32, 6. 19; Ri 21, 19ff; Ps 29/30, 12; 67/68, 26; 149, 3; 150, 4[82].

Wenn wir das Hohe Lied, dessen ursprüngliche Bedeutung nicht ganz klar ist, beiseite lassen, so bietet vor allem Jer 31, 3—4 den Beweis, daß das Bild des tanzenden Mädchens auch im übertragenen Sinne Verwendung fand. Dort heißt es nämlich von der Jungfrau Israel, daß sie wieder die Pauken ergreifen und im Reigen der Tanzenden ausziehen werde.

Damit ist aber nahegelegt, was unter *mesachcheqet* in Prov 8, 30 zu verstehen ist. „Vor dem Angesichte des Herrn spielen" ist im AT eine öfters verwendete Phrase, die wie die oben angeführten Stellen bezeugen, immer vom kultischen Tanz gebraucht wird.

---

schauer bestimmt als zum Vergnügen des Tanzenden; vgl. Gustaf Dalman, Palästinensischer Diwan, Leipzig 1901, S. 262.

[73] Hebr. *han.nāšîm ha.mesachchaqôt.*

[74] Hebr. *be.sôd mesachchaqîm.*

[75] Hebr. *we.qôl mesachchaqîm.*

[76] Hebr. *bi.mechôl mesachchaqîm.*

[77] Hebr. *we.sichchaqtî li.ſnē(j) Jahwe(h).*

[78] Hebr. *mesachchaqîm li.ſnē(j) Jahwe(h).*

[79] Hebr. *mesachchaqîm li.ſnē(j) Jahwe(h).*

[80] Vgl. James Hastings, Dictionary of the Bible, Edinburgh 1898/1904. S. 549f.

[81] Max Löhr, Die Stellung des Weibes in Jahwereligion und Kult (Kittels Beitr. z. W. v. A. u. N. T.), Leipzig 1908, S. 45f.

[82] Das hier zu konsultierende Werk von W. O. E. Oesterley, The sacred dance, Cambridge 1923, war nicht erreichbar.

Wir haben keine Ursache, für unsere Stelle eine Ausnahme anzunehmen. Das „Spiel" der Weisheit hätte man sich demnach als einen heiligen Tanz vor Gott vorzustellen[83].

Wir wenden nun unsere Aufmerksamkeit dem zweiten Worte zu, das von der Tätigkeit der Weisheit — wenigstens nach der Meinung vieler — zu sprechen scheint.

'Amôn steht wie ein erratischer Block im Zusammenhang der ganzen Stelle. Denn zum Bild der vor Gott im heiligen Reigen schreitenden Weisheit paßt weder der „Werkmeister" noch das „Schoßkind" — wie das Wort gewöhnlich übersetzt wird. Eine so sprunghafte Kombination der verschiedensten Gedanken und Vorstellungen möchte man dem Dichter von Prov 8, 22—31, den wir als Meister seiner Kunst kennen lernen, nicht gerne zubilligen. Die Verse, um die es sich hier handelt, sind nach Rhythmus und sprachlicher Form eine Einheit — und lassen daher auch einen inhaltlichen Zusammenhang vermuten.

Ein großer Teil der Autoren[84] hält die textkritische Lage[85] für *'âmôn* = Werkmeister am günstigsten. Das Wort wird dabei im

[83] Unter diesen Umständen erhielte auch die von G. Beer (Rudolf Kittel, Biblica Hebraica, Job et Proverbia³, Stuttgart 1932) vorgeschlagene Verbesserung *śa'aśû'ā(j)w* statt *śa'aśû'îm* (LXX: *ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν*; S.: „Jeden Tag war er sich freuend an mir") neues Licht, da ja dieses Spiel der Weisheit entsprechend dem Zweck des kultischen Tanzes zuallererst Jahwe zu Ehren vollzogen wird. Dieser Gedanke, der mit den Worten „ich spielte vor seinem Angesichte die ganze Zeit" eingeleitet wurde, würde von der Aussage „ich war seine Freude" harmonisch ergänzt.

[84] Delitzsch, Messianische Weissagungen, in geschichtlicher Folge³, Berlin 1899, S. 87; Rudolf Smend, Lehrbuch der altt. Religionsgeschichte, Freiburg 1899, S. 513; Friedländer, Griechische Philosophie im AT S. 77f; Rankin, Israels Wisdom Literature S. 243; Robert, Les attaches litteraires (RB 43) 200f; Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 149; Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt³/⁴, Güteraloh 1924, S. 516, weist darauf hin, daß *'āmôn* der grammatikalischen Parallelen nicht entbehre; K. sieht in *'āmôn* eine Nominalform, die den höchsten Besitz einer Eigenschaft ausdrückt: *'āmôn* = der in sich Gefestete, der Virtuos, der Meister — wie *rāzôn* = *gravitatem plene possidens* u. ä.; vgl. vom selben Autor Historisch-Kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache II, Leipzig 1885, S. 124.

[85] LXX *ἁρμόζουσα*; Aquila *τιθηνουμένη*; Symmachus *ἑστηρυγμένη*; Theod. *ἱστηρυγμένη*; Vulgata *componens*; Beer (Kittel, Biblia Hebraica³) bemerkt zur Stelle: G. S. V. *'ommān* vel *'ummān*; Aqu. *'āmûn* = *alumnus*. — Zu den Bemerkungen Hudals (Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 149) wäre hinsichtlich Syr und Targ zu berichtigen: Was H. als Syrus angibt, ist die Lesart des Aquila aus der ins Syrische übersetzten Hexapla *mtrjbnjt'*; H. hat jedoch offenbar Fields Anm. 50 zu Prov 8, 30 nicht gelesen. Dort wird statt *mtrjbnjt'* *metrabbōnîtō* vorgeschlagen (von *rebō'* = groß sein oder werden; Pa. = erziehen), hier ein vom Part. Etpaal abgeleitetes Substantiv „Pflegling, Zögling"; die Lesart in der Hexapla (H. Middeldorpfius, Codex Syriacohexaplaris, Berlin 1835) ist *malchamōnîtō'* = *artifex* (fem.), Stamm *lechem* = zusammenstimmen. Die Lesart der Peschitto lautet *matqēnō'* von *teqen* = fest sein, Aph. = festmachen, ordnen; hier also wahrscheinlich „Werkmeister"; wenn es sich aber um ein Part. pass. Aph. handelt, dann wohl entsprechend dem *ἑστηρυγμένη* (Symm., Theod.). — Die Übersetzung der Londoner Polyglotte zum Targum *nutrita*, die H. bringt, ist hier nicht zuverlässig; *mehē(j)manta(')* ist eine aktivkausative Partizipialform von einem ungebräuchlichen Stamm *'mn*. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und

Licht von Jer 52, 15[86] sowie 2 Kön 25, 11[87] interpretiert. An beiden Stellen wird von der Wegführung der Handwerker in die babylonische Gefangenschaft gesprochen. Der Ausdruck ist auf ein akkadisches Lehnwort *ummanu* zurückzuführen, dessen häufige Verwendung in der assyrischen Literatur nachgewiesen wurde[88]. Eine Stütze findet diese Übersetzung auch durch den Hinweis auf Sap 7, 21 *τεχνῖτις πάντων* — offenbar eine Zitation von Prov 8, 30 oder zumindest ein ähnlicher Gedankengang. Als alter Zeuge der Übersetzung „Werkmeister" wird auch Midrasch Bereschith Rabba 1, 1, angeführt[89], wo Rabbi Hoschajah Weisheit und Thora identifiziert und unsere Stelle in diesem Sinne auslegt.

Auch spekulative Erwägungen mögen diese Lesart nahelegen. Eine Weisheit, die als Werkmeister in die Weltschöpfung eingreift, könnte einerseits in unmittelbarer Beziehung zu jenen Mittelwesen der jüdisch-alexandrinischen Philosophie stehen, die zwischen Gott und Welt gedacht werden und die Funktionen übernehmen, die Gott im Kosmos hat, — andererseits wäre von dieser Weisheit, die eine wesentliche Rolle in der Geburtsstunde des Weltalls spielt, leicht eine Brücke zum johanneischen Logos zu schlagen, von dem es heißt, daß alles durch ihn geworden sei.

Was spricht nun gegen diese Lesart?

1. Der weitere Zusammenhang. — Wie schon erwähnt, wirkt gerade in diesem Abschnitt, der so viel künstlerisches Feingefühl verrät, Sprunghaftigkeit und Disharmonie befremdend. In den vorhergehenden Versen ist von einer aktiven Beteiligung der Weisheit an der Erschaffung der Dinge nicht die Rede. Das Tun im Schöpfungsprozeß wird immer von Gott allein ausgesagt. Wenn in der Konzeption des Dichters die Weisheit eine der Idee des „Werkmeisters" adäquate Rolle zu spielen gehabt hätte, so wäre im Vorausgehenden, wo der Verfasser die einzelnen Phasen der Weltentstehung schildert, dies darzustellen die beste Gelegenheit gewesen — und es wäre wohl kaum bei dem farblosen *šām 'āni*, „ich war dabei", geblieben. Es ist nicht anzunehmen, daß der Dichter einen so wesentlichen Zug der Weisheit, der er den ganzen Hymnus weiht, nur mit einem einzigen knappen Wort erwähnen wollte.

2. Der nähere Zusammenhang. — Der erste Teil des Verses wird mit einer Anaphora (zweimaliges *wā.'ehje(h)*) gebildet. Die Anaphora erfordert zwar nicht einen vollkommenen Parallelismus, aber die beiden Glieder sind inhaltlich immer miteinander ver-

---

Midraschim, Leipzig 1876/89, gibt zu Prov 8, 30 unter *hē(j)mîn* die Bedeutung „glaubhaft", „zuverlässig" an, was aber kaum richtig sein dürfte. Wahrscheinlich kommt *mehē(j)manta(')* in der Bedeutung dem *matqeno(')* der Peschitto gleich.

[86] Hebr. *hā.'āmôn*.

[87] Hebr. *he.hāmôn* (2 Kön 25, 11 nach TM).

[88] Franz Moriarty S. J., Cum eo eram cuncta componens: Verbum Domini 29 (1949) 291 f. Eine verwandte Form zeigt Cant 7, 2 *'ommān*; in der rabbinischen Literatur erscheint es als *'ômān*.

[89] Oesterley, The Book of Proverbs S. 64.

bunden, und zwar meist in der Art eines Gedankenfortschritts[90]. Diesen inneren Zusammenhang vermissen wir. Auch von einem Gedankenfortschritt kann kaum die Rede sein.

3. Der Hinweis auf Sap 7, 21 ist nicht sehr beweiskräftig. Sapientia Salomonis ist von den Proverbien zeitlich und ideell weit entfernt. τεχνῖτις ist ein Terminus der griechischen Geisteswelt[91] und wird von Gott oder dem Demiurgen gebraucht. Wenn man aber in Prov 8, 22—31 ganz vereinzelt in einem kritisch unsicheren Wort einen Begriff zu erkennen glaubt, der erst in der alexandrinischen Welt, bei Philo und den durch den Hellenismus beeinflußten Rabbinen Heimrecht hat — so scheint dies kein Beweis für die Richtigkeit der Übersetzung zu sein. Der Begriff ist damit eher als Fremdkörper gekennzeichnet.

4. Die spekulative Bedeutung der Stelle und die weit zurückreichende Verschiedenheit der Lesarten, die wir vorfinden, könnte den Verdacht aufkommen lassen, daß hier das Verständnis des Textes schon von altersher unsicher und die Versuchung zu einer tendenziösen Übersetzung, die den jeweils zeitbedingten Vorstellungen von Gott und Welt entsprach, nahe lag. Dieser Text führte nun einmal von vornherein an Dinge, die in der Spekulation der folgenden Jahrhunderte zu großer Bedeutung gelangten.

Wir haben für unseren Abschnitt Prov 8, 22—31 schon in Vers 22, in der Auslegung von *qānānî* ein Beispiel dafür, wie sehr die erwachende Spekulation auf einen Text Einfluß nehmen, Gedankengänge hineintragen kann, die dem Verfasser sicher ferne lagen[92]. Ein weiteres Beispiel zeitgebundener Interpretation bietet der schon erwähnte Rabbi Hoschajah der Große[93], der die Weisheit mit der Thora gleichstellt (eine Gleichsetzung, die in den Proverbien nicht ausgesprochen ist) und die zu seiner Zeit üblichen Thoraspekulationen auf die Weisheit in Prov 8, 30 überträgt. Auch bei Aquilas τιθηνουμένη wurde eine tendenziöse Übersetzung der Stelle vermutet, die wiederum gegen die christliche Auslegung auf den schöpferischen Logos gerichtet sein könnte[94].

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn ein guter Kenner[95] der geistigen Umschlagplätze zwischen Judentum und Hellas davon spricht, daß „in der Masorah die Weisheit in Prov 8, 30 nach dem von den Masorethen beabsichtigten, aber sicher nicht ursprünglichen Verständnis als Werkmeister charakterisiert werden soll". Demnach könnte also „Werkmeister" unter dem Einfluß späterer Spekulation gelesen worden sein.

Der Begriff „Werkmeister der Schöpfung" ist im Rahmen der Logosoffenbarung gewiß tief und schön — so wie er sich auch in die Gedankengänge der Alexandriner und Masorethen gut eingefügt haben mag — aber im Urtext der Proverbien ist er, spekulativ gesehen, eher zu massiv, zu eindeutig, als daß er echt sein

[90] König, Stilistik, Rhetorik, Poetik S. 298f.
[91] Rudolf Meyer, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie (Kittels Beitr. z. W. v. A. u. N. T., 4, 22), Stuttgart 1937, S. 118.
[92] Vgl. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches S. 106 bis 124.
[93] August Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig 1881, I/1.
[94] Wildeboer, Die Sprüche S. 28.
[95] Georg Bertram, Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des AT: ZAW 54 (1936) 162f.

könnte. Der ihn zuerst gelesen hat, mag geistig schon ein paar Schritte weiter gewesen sein als der Proverbiendichter.

Die zweite Gruppe von Autoren[96] stützt sich auf Aquilas τιθηνουμένη und liest im Urtext *'amûn* = Pflegling, Liebling, Schoßkind[97].

Eine Hauptstütze findet diese Übersetzung in der Art der Auslegung von *mesachcheqet*. Dieses wird vom kindlichen Spiel verstanden. Die vorangegangene Untersuchung über dieses Wort hat uns aber gezeigt, daß diese Interpretation des Ausdruckes nicht berechtigt ist. Zu dem dort gefundenen Sinn paßt die Kindvorstellung nicht.

Es ist auch nicht notwendig, aus den Worten *qānānî*, *nesakkōtî* und *chôlaltî*, die in Vers 22—26 den Ursprung der Weisheit aus Gott ausdrücken, die Folgerung zu ziehen, daß die Weisheit in der Phantasie des Dichters als Kind weitergelebt habe. Die Schilderung des Ursprunges im ersten Teil des Hymnus geschieht allerdings mit Hilfe von Bildern, die aus dem Werden und Entstehen des Menschen genommen sind; dies hindert aber keineswegs, daß die Weisheit in der Vorstellung des Verfassers nicht als vollendetes Wesen geschaut wurde. Es wäre nämlich ungewöhnlich, wenn sich der Dichter die tätige Weisheit als infantiles Wesen vorgestellt hätte. Das Bild, das in der Intuition des Dichters bei der Personifizierung einer Eigenschaft Gestalt gewinnt, muß doch irgendwie dem Begriffsinhalt entsprechen, der Persönlichkeitscharakter annehmen soll. Nun aber besagt Weisheit Reife, Erfahrung, Einsicht, geistiges Entwickeltsein — lauter Dinge, die ja gerade im Kind nicht verkörpert sind und die darum in ihm auch nicht gut versinnbildet werden können. Dazu kommt, daß es dem Verfasser gerade im 8. Kap. darum geht, die Autorität der Weisheit vor den Menschen zu stärken. Diesem Gedanken würde die Vorstellung eines kindlichen Wesens kaum dienen[98].

---

[96] Frankenberg, Die Sprüche S. 60; Toy, Proverbs S. 177f; Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im AT S. 17f; Marie Joseph Lagrange, La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament: RB 5 (1908) 494; Goettsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit S. 28; Eduard Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT II⁴ (Bertholet), Tübingen 1923, S. 290f; Gottfried Kuhn, Beiträge zur Erklärung des salomonischen Spruchbuches (Kittels Beitr. z. W. v. A. u. N. T.), Stuttgart 1931, S. 16 übersetzt: „Lehrling, Schülerin"; B. Gemser, Sprüche Salomos, Handbuch z. AT, Tübingen 1937, S. 39; Fichtner, Die altorientalische Weisheit S. 119; G. Diettrich, Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche S. 505.

[97] *'āmûn* = Participium passivi von *'mn*; vgl. Klgld 4, 5 *'emunîm*: Ist in seiner Bedeutung nicht ganz sicher, weil es sich dort nicht unbedingt um Kinder handeln muß; dazu A. Robert, Les attaches litteraires bibliques de Prov. I—IX: RB 43 (1934) 201. — Grammatikalisch ist bezüglich *'āmôn* noch zu bedenken: Wenn es sich um ein Pass. part. von *'mn* handelt, müßte man entsprechend dem folgenden *mesachcheqet* eine feminine Form erwarten, also *'amûna(h)*. Um *'mwn* zu rechtfertigen, müßte man besser ein Substantiv annehmen: *'immôn* = „der getragene Liebling", eine Form, die wie *jillôd*, „das geborene Kind", für Knaben und Mädchen gebraucht werden könnte (vgl. Fr. Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus (Kittels Beitr. z. W. v. A. u. N. T.). Neue Folge, H. 9, Stuttgart 1933, S. 425.

[98] Auch die Tatsache, daß in der heidnischen Götterwelt der Ursprung der

Beide bisher besprochenen Übersetzungsformen des Wortes *'āmôn* können nicht befriedigen[99]. Wir wollen hier nun einen Lösungsversuch aufzeigen, auf dessen Spur uns die Version *ἁρμόζουσα* der LXX führt.

Wenn die LXX in dem ihr vorliegenden Text wirklich *'āmôn* = Werkmeister gelesen hat, dann ist die Wiedergabe mit *ἁρμόζουσα* zumindest ungewöhnlich. Der Ausdruck *ἁρμόζουσα* könnte einen anderen Sinn haben. Wir finden nämlich, daß die LXX *'āmôn* auch noch an einer anderen Stelle mit *ἁρμόζειν* übersetzt — und zwar Nah 3, 8, wo der Eigenname Nai-Amun (Stadt Amons = Theben)[100] aufscheint. Dieses *nō(')-'āmôn* interpretiert LXX etymologisierend mit *ἁρμόσαι χορδάς*. Wutz[101] vermutet, daß LXX hier einen Infinitiv Niphal *himmôn* liest (von *mnn*, Stamm *mn* = Saite); *himmon* bezeichnet eine musikalische Tätigkeit und *ἁρμόζειν*[102] könnte am besten mit „Saitenspielen" wiedergegeben werden. *Ἁρμόζειν* wird in diesem Sinne noch öfters von der LXX gebraucht[103], so vor allem — und dies überrascht uns — an der uns schon bekannten Stelle 2 Sa 6, 5[104], wo vom Tanz die Rede ist, weiters 2 Sa 6, 14[105] und (apokrypher) Ps 151, 2[106]. So wie für die Vorlage der LXX in Nah 3, 8 eine Verwechslung von *himmôn* und *'āmôn* leicht möglich war, kann dies auch in Prov 8, 30 der Fall sein. Daß He-Aleph leicht vertauscht wurden, legen uns ja die aus Jer 52, 15 und 2 Kön 25, 11 bekannten Ausdrücke *hā.'āmôn* und *he.hāmôn* für „Werkmeister" nahe[107].

Die Übersetzung von Prov 8, 30a würde dann lauten: „Ich war an seiner Seite unter Saitenspiel" — was der Bedeutung eines

---

Weisheitsgöttin wohl mit der Obergottheit in Verbindung gebracht wird (so entspringt z. B. Pallas Athene aus dem Haupt des Zeus), niemals aber als Kind dargestellt wird, weist darauf hin, wie unpassend diese Vorstellung ist.

[99] Der Vollständigkeit halber wäre noch die Ansicht von Friedrich Delitzsch zu erwähnen, der *'mwn* = *tamîd* lesen will (Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert, Berlin und Leipzig 1920, S. 119). D. verweist a. a. O. auf sein Wörterbuch, welches mir nicht zugänglich ist; dem Sinne nach würde *tamîd* im Parallelismus zu *jôm jôm* passen.

[100] Franz Zorell S. J., Lexikon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1940, S. 62.

[101] Wutz, Die Transkriptionen S. 425; W. versucht die schwierige Stelle Ez 23, 42 zu erklären, wo auch *hamôn* gelesen wird, das — nach W. — die LXX noch richtig mit *καὶ φωνὴν ἁρμονίας ἀνεκρούοντο* interpretiert.

[102] Schleusner, Novus Thesaurus zu *ἁρμόζω*: *competit ἁρμόζειν musicis, qui voces diversas ... inter se contemperant, ut suavem concentum et harmoniam efficiant.*

[103] Edwin Hatch - Henry A. Redpath, Concordance to the Septuagint, Oxford 1897, S. 159.

[104] Gr. *παίζοντες ... ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις.*

[105] Gr. *ἀνεκρούοντο ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις.*

[106] Gr. *οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.*

[107] 2 Kön 25, 11 nach TM. — Grammatikalisch müßte man die Form *himmôn* als Infinitivus absolutus auffassen, der nach dem Verb zur Darstellung begleitender Umstände gesetzt wird. Die passive Form kann mitunter aktive Bedeutung besitzen; sie kann dativisch-reflexiv oder denominativ verwendet werden; vgl. Hans Bauer - Pontus Leander, Historische Grammatik der Hebräischen Sprache, Halle 1922, S. 277 bzw. 289f.

Partizipiums gleichkommt und im Griechischen gut mit ἁρμόζουσα wiedergegeben werden könnte, da es ja für die hebräische Infinitivkonstruktion gar keine wörtliche Übersetzung gäbe.

Wir erinnern uns nun an die für das „Spiel" der Weisheit gefundene Auslegung und entdecken, daß in Verbindung mit der hier vorgeschlagenen Deutung von *'mwn* die Verse 30 und 31 ein harmonisches Bild ergeben:

„Ich war an seiner Seite unter Saitenspiel
Und ich war seine Freude Tag für Tag,
Tanzend vor ihm die ganze Zeit,
Tanzend auf seiner weiten Erde —
Und es war meine Freude, bei den Menschenkindern zu sein."

Fast überall, wo im Alten Testament der Tanz geschildert wird — und wenn es nur in einem kurzen Parallelismus geschieht — finden wir die Erwähnung der Instrumentalbegleitung. Pauke, Saitenspiel und Reigen sind ein Begriff[108]. Im ganzen Alten Orient scheint es üblich gewesen zu sein, daß die tanzenden Mädchen und Frauen die musikalische Begleitung selbst besorgten[109]. Dies zeigen auch Tanzszenen aus dem Alten Ägypten. Die dabei verwendeten Instrumente waren Tamburin (Pauke), Flöte und eine Art Harfe[110]. Das in den obigen Versen erscheinende Bild der Weisheit konnte der Dichter seiner wirklichen Umwelt sowie der Überlieferung entnehmen.

Im Zusammenhang mit dieser Möglichkeit der Auffassung von Prov 8, 30. 31 muß noch auf eine Beobachtung hingewiesen werden, die die rhythmische Gestaltung dieser Verse betrifft. Auch das unbefangene Ohr vernimmt in den Zeilen des hebräischen Textes einen Rhythmus, der durch Wiederholung bestimmter Worte bedingt ist[111]. Ähnliche rhythmische Form findet sich öfters in den sogenannten Stufenpsalmen (Ps 119/120 — 133/134). Auch dort ist die rhythmische Darstellung wahrscheinlich der Niederschlag einer bestimmten Bewegung, die beim Vortrag dieser Lieder ausgeführt wurde[112]. So könnte wohl auch in unserem Falle die Vorstellung der vor Gott in heiligem Reigen schreitenden Weisheit den Dichter zu diesem auffallenden rhythmischen Ausdruck gedrängt haben.

[108] Vgl. die schon genannte Stelle 2 Sa 6, 5. 14; ferner Jer 31, 4: „Jungfrau Israel, Du wirst die Pauke aufnehmen, wirst ausziehen im Reigen der Tanzenden." (Besser als „dich mit Pauken schmücken", wie oft übersetzt wird; vgl. Henry B. Swete, The Old Testament in Greek, according to the Septuagint, Cambridge 1930, und A. Rahlfs, Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1935, II, 720 (Kap 38, 4)); weiters Ps 149, 3; Ps 67/68, 26; Ps 150, 4a; Ex 15, 20.

[109] Adolf Erman - H. Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, S. 281.

[110] Johann Weiss, Die musikalischen Instrumente in den Schriften des AT, Graz 1895, S. 20f.

[111] Es handelt sich um zwei Anaphoren *(wā.'ehje(h)* und *mesachcheqet)* und eine Epanalepsis *(śa'aśû'ā(j)w ... we.śa'aśu'aj)*.

[112] Eduard König, Hebräische Rhythmik, Halle 1914, S. 57. Der sog. Stufenrhythmus, der im Wiederaufgreifen von Worten des vorhergehenden Verses besteht, wird heute noch im Orient bei Tanzliedern verwendet; Gustaf Dalman, Palästinensischer Diwan, Leipzig 1901, S. 269f.

Das Bild, das dem Hagiographen in den Schlußversen des Hymnus von 8, 22—31 vorschwebt, wäre demnach die Frau Weisheit, die vor Gott im kultischen Tanz schreitet und den Schöpfer in dieser feierlichen Weise verherrlicht. Der Verfasser will damit wohl den Preisgesang der im geschaffenen All sichtbar werdenden und wirkenden Weisheit darstellen. Ob diese Aktivität der Weisheit das Wirken in den Menschenseelen, in den Kräften der Natur oder der Schönheit des Kosmos und des Weltgeschehens oder alles zusammen umfaßt, bleibt unausgesprochen. Das Bild ist weit und tief und umschließt viele Deutungsmöglichkeiten und hat damit, wie es den Vorstellungen dieser frühen Spekulation eigen ist, etwas Geheimnisvoll-Lockendes an sich, das zu weiterem Sinnen und Schauen anregt. Die ganze Fülle, die sich hinter dieser Intuition verbirgt, konnte der alttestamentliche Schreiber kaum erfassen.

Nach dieser eingehenden Beschäftigung mit den Versen, die von einer Tätigkeit der Weisheit sprechen, sehen wir in unserer Frage nach dem Verhältnis der Weisheit zum Kosmos klarer. Es steht fest, daß die persönliche Weisheit Gott von seiner Schöpferrolle nicht verdrängt[113]. Es ist nicht richtig, die Weisheit als kosmische Potenz oder demiurgische Macht zu bezeichnen. Nach dem Text bewirkt die Weisheit die Schöpfung nicht in dem Sinne, daß sie das schöpferische „Werde" mitspricht. Was wir aus dem Bild von Vers 30 und 31 sicher entnehmen können, sagt uns nur, daß die Weisheit in der Welt wirkt — also nicht nur, wie in Job 28, in der Schöpfung niedergelegt ist, sondern aktiv gedacht wird. Dabei ist ihre Tätigkeit nicht als kindlich-schöpferisches Spiel oder als „Spiel" im Sinne einer sehr leicht fallenden Betätigung zu verstehen, sondern als kultischer Tanz vor Gott. Die gewissenhafte Abgrenzung der kosmischen Rolle der Weisheit ist wichtig für die Scheidung des Begriffes der persönlichen Weisheit von den alexandrinischen Mittelwesen.

IV.

DER BEGRIFF DER PERSONIFIKATION DER WEISHEIT

Bisher hat unsere Aufmerksamkeit der Darstellung der Weisheit gegolten. Es ging um das Verständnis des Textes und einzelner darin enthaltener Bilder, die das Verhältnis der Weisheit zu Gott und ihre Stellung zur Welt ausdrücken. Nun geht es um die Wertung der Persönlichkeit der Weisheit: Ist die personhafte Schilderung nur als literarisches Kunstmittel zu verstehen oder will die poetische Darstellung real ernst genommen sein? Ist die Frau Weisheit nur ein Bild — oder ist sie in der Vorstellung des Dichters auch als Person eine Wirklichkeit? Wurde die Weisheit wirklich als selbständiges, individuelles Wesen neben Gott gesehen?

Die Frage ist bedeutungsvoll und schwierig. Bedeutungsvoll von der dogmatischen Seite her, weil ihre Beantwortung die Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses berührt und das Problem aufwirft, ob der Verfasser nur Werkzeug oder eingeweihter Mitwisser der göttlichen Botschaft war; schwierig in der literarischen

Behandlung, weil der Text auf diese Frage keine direkte Antwort gibt und man gezwungen ist, Vergleiche mit ähnlichen literarischen Phänomenen innerhalb und außerhalb des hebräischen Kulturkreises anzustellen, um die Personifikation der Weisheit wenigstens irgendwie einordnen zu können. Die Hypostasen- und Personifikationenbildung gibt im Alten Orient wie in der griechischen und römischen Antike große Rätsel auf, weil es uns heutigen Menschen am psychologischen Einfühlungsvermögen fehlt, um die vielfach ins Halbbewußte und Unbewußte reichenden Symptome einer Begriffswerdung richtig zu analysieren.

1. Ist die Weisheit nach der Meinung des Schriftstellers eine wirkliche Hypostase?

Beim Wort „Hypostase" denken wir hier an eine vernunftbegabte Selbständigkeit im aristotelischen Sinn, eine Person[114]. Mehrere ältere Autoren[115] halten die Weisheit der Proverbien für eine Hypostase im vollen Sinn und schöpfen den Hauptbeweis für ihre Auffassung aus dem christologischen Charakter der Stelle: „Die Weisheit tritt als ein persönliches, frei handelndes, liebendes Subjekt auf. Diese Schilderungen aber lediglich als poetische Personifikation zu betrachten, widerspricht dem Charakter der Heiligen Schrift."[116]

Obige Auffassung entstand offenbar unter dem Eindruck des biblischen Vollsinnes der betreffenden Stellen. Wenn auch bei den Vätern nicht immer volle Übereinstimmung in der Auslegung besteht — was auf die Schwierigkeiten zurückzuführen ist, die die theologisch-polemische Deutung einzelner Worte mit sich brachte — so kann doch an der Bedeutung, die die Gestalt der Weisheit im Licht des Neuen Testamentes erhält, nicht gerüttelt werden. Allein die Anerkennung des *sensus plenior* und die Festlegung des *sensus immediatus*, des unmittelbaren Wortsinnes, sind zwei verschiedene Dinge, die zwar nicht beziehungslos sind,

[113] Bezüglich der schöpferischen Tätigkeit der Weisheit in Sir und Sap wäre noch anzufügen, daß in Sir 24 dieser Aspekt zurücktritt (nur die Vulgata bringt später eingeflochtene Ergänzungen) und auch in Sap das Schaffen in Sinn der *creatio prima* eine Domäne Gottes bleibt (vgl. 1, 14; 16, 24). Die Rolle der Weisheit im Kosmos, die in Sap auf Grund des zeitbedingten Weltbildes stärker in Erscheinung tritt, läuft auf eine form- und gestaltgebende Ursächlichkeit hinaus (8, 4; 7, 21; 8, 5; 9, 9 = Prov 8, 27). Diese Auffassung fußt auf einer genaueren Betrachtung der Worte ἐργαζομένη (8, 5), αἰρετίς (8, 4) und τεχνῖτις (7, 21). Selbst diese Funktion der Weisheit ist nicht ihr alleiniges Vorrecht — 13, 1 wird Gott auch τεχνίτης genannt.

[114] Bei den älteren Autoren wird diese wirklich-persönliche Weisheit im Unterschied zur eigenschaftlichen (essentiellen) die notionale Weisheit genannt.

[115] August Rohling, Das salomonische Spruchbuch, Mainz 1879, S. 35; Hermann Zschokke, Der dogmatisch-ethische Gehalt der Weisheitsbücher. Wien 1889, S. 60; Jos. Corluy, La Sagesse dans l'Ancien Testament (Congrès scient. intern. des cath.), Paris 1888, S. 61—92, zit. bei Rudolf Cornely S. J., Commentarius, in Librum Sapientiae (CSS), Paris 1910, S. 23; Knabenbauer, Commentarius in Proverbia S. 64f. — Franz Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878, S. 51; Kl. informiert auch S. 49 über den Standpunkt der älteren Lutheraner in dieser Frage.

[116] Zschokke a. a. O.

die aber in der erwähnten Auffassung zu wenig auseinandergehalten werden[117]. Der Ausgangspunkt für die richtige Erfassung der Heiligen Schrift ist immer der unmittelbare Wortsinn. Wir müssen uns darum hier um das Verständnis des menschlichen Verfassers bemühen — und wenn wir in ihm eine Erkenntnis im Sinn obiger Ansicht annehmen, so müssen wir auch die Konsequenzen verfolgen, die sich aus der klaren Erkenntnis einer göttlichen Hypostase für ihn ergeben hätten.

Gegen die Ansicht, daß der Dichter die Weisheit als reale Hypostase aufgefaßt habe, nicht nur als vorgestellte, sondern als wirkliche Personalität empfand, stehen folgende Erwägungen:

Die Transzendenz und Göttlichkeit dessen, was sich der Dichter unter der Chokma vorstellte, steht nach dem 8, 22—26 Gesagten außer Zweifel. Falls der Dichter nun die Weisheit als selbständige Größe sah, konnte er sie nur als gottähnliche Hypostase verstehen. Aus dieser Erkenntnis müßten Konsequenzen aufscheinen.

1. Die erste Folge hätte für den überzeugten Monotheisten eine Auseinandersetzung mit der bisher gültigen Gottesvorstellung sein müssen. Irgendwie hätte sich der Verfasser doch die Frage stellen müssen, wie sich diese neuauftauchende Zweiheit zu dem Glauben an den einen Gott verhalte. Es ist nicht abwegig, die Konsequenz dieser Fragestellung zu vermuten. Das beweist die Tatsache, daß Philo, der den Logosbegriff in sein System einbaut, ihm also einen bestimmten Platz neben Gott in der Weltordnung anweist, damit zugleich das Bedürfnis fühlt, seinen Monotheismus zu verteidigen[118]. Wenn Philo die Notwendigkeit dieser Verteidigung empfand, dann wäre dies wohl für einen tiefgläubigen, von heidnischen Philosophemen unberührten Schriftsteller des Alten Testamentes naheliegend gewesen. Wir wollen nicht die grundsätzliche Möglichkeit der Aufsprengung des alttestamentlichen Monotheismus in Frage stellen, falls dies aber in der angegebenen Form geschehen sein soll, fühlen wir uns berechtigt, bei der Einführung einer neuen, vollausgebildeten Hypostase neben Gott die natürliche Reaktion auf ein derartiges Novum irgendwo zu erwarten — sei es beim Verfasser selbst, sei es aus den Reihen seiner Hörer und Leser. Auf die Einwendung, daß der Dichter von Prov 8 eben nicht mit philosophischen Fragestellungen belastet war, müßte man entgegnen, daß man ihm dann auch nicht einen Hypostasenbegriff unterschieben darf, der solche Fragestellungen naturnotwendig voraussetzt. Übrigens empfindet auch der „philosophischere" Verfasser der Sapientia Salomonis beim Vortrag seiner Lehre von der persönlichen Weisheit keinerlei Problematik hinsichtlich des Monotheismus.

[117] Häufig wird im Verfasser der Proverbien eine Erkenntnis der göttlichen Hypostase angenommen, die einem Anachronismus gleichkommt, weil dabei in die Geisteswelt des Schreibers Begriffe projiziert werden, die erst die Ergebnisse des spekulativen Ringens der nachchristlichen Jahrhunderte darstellen. Hier gilt die Warnung, daß man bei der Eruierung des Vollsinnes den Entwicklungscharakter der Offenbarung nicht außer Acht lassen dürfe.

[118] De Somniis, I § 39.

2. Eine weitere Folge der Annahme einer realen, göttlichen Hypostase wäre ihre Verehrung. Damit hätten wir ein sicheres Zeichen, daß die Person der Weisheit ihren vollen Platz im religiösen Weltbild einnahm. Im Bereich der griechisch-römischen Hypostasenforschung gilt die Tatsache des Kultes als der einzige verläßliche Beweis für die Annahme realer Persönlichkeit[119].

Eine Stelle, die man in dieser Hinsicht aus den Proverbien heranziehen könnte, wäre höchstens 1, 28: „Dann rufen sie mich – und ich antworte nicht, sie suchen mich und finden mich nicht." Zwar pflegt man aus Not und Gefahr nur zu Gott oder Göttern zu rufen — aber diese Stelle ist nicht der Zeuge eines tatsächlich ausgeübten oder auszuübenden Kultes der Weisheit, sondern nur rhetorische Ausmalung der beklagenswerten Lage jener Menschen, die den Mahnungen der göttlichen Weisheit ihr Ohr verschließen. Als Beweis, daß die Weisheit kultisch verehrt und damit als reale Person anerkannt wurde, käme nur eine Stelle außerhalb der Reden, die die persönliche Weisheit selbst vorträgt, in Frage, weil wir ja gerade den Persönlichkeitsbegriff in diesen Reden problematisch empfinden. Weder in den Proverbien noch in einem anderen Werke ist eine Andeutung dieser Art zu entdecken.

Der Beweis dafür, daß der Hagiograph eine wirkliche Hypostase vor Augen habe, wird nicht nur aus dem Wesen der Heiligen Schrift geführt, sondern auch literarisch mit der Lebhaftigkeit, Kühnheit und Einmaligkeit der Personifikation begründet[120]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Personifikation der Weisheit auf Grund der Stellung, die sie in der Literatur einnimmt, alle ähnlichen Erscheinungen — wie etwa die Personifikation des Wortes und des Geistes — bei weitem überragt. Wir brauchen auch nur einen Seitenblick auf Sirach und Sapientia zu werfen, um zu erkennen, daß die Weisheit nie mehr so lebendig, plastisch und bildkräftig personifiziert worden ist wie in den Proverbien, wo sie als Lehrerin auf den Straßen und Plätzen auftritt, predigt, droht, mahnt und lockt, ein Haus erbaut und Gastmahl hält. Aber ist es nicht so, daß wir gerade in der Lebhaftigkeit dieser Schilderungen, in der anthropomorphen Art der Darstellung das Spiel dichterischer Phantasie zu erkennen vermeinen? Diese Lebendigkeit der Form verursacht häufig eine Schwierigkeit in der Abgrenzung von Bild und Wesen. So auffallend die Lebendigkeit der personhaften Darstellung ist, können wir sie doch nicht in dieser Form als Beweis der Realität der Hypostase nehmen, weil ein Teil dieser plastischen Bilder, die die Tätigkeit der Weisheit umreißen, als Schöpfung dichterischer Phantasie gewertet werden muß.

Auf protestantischer Seite neigten manche Erklärer dazu, die Weisheit als wirkliche Hypostase im Sinne eines alexandrini-

[119] F. Stößl, Art. „Personifikationen" in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie, 37. Hb., S. 1042ff.

[120] Vgl. z. B. Fr. Seyring, Die Abhängigkeit der Sprüche Salomons 1–9 von Hiob auf Grund des Sprachlichen und Realen, Halle 1889, S. 47f.

schen Mittelwesens[121] oder eines Engels[122] zu sehen. Die kosmische Rolle, die dem Mittelwesen in den philosophischen Systemen eingeräumt wird — wie in dem Philos — hat dazu verleitet, die Weisheit von Prov 8, 22 als Hypostase im Sinne dieser Mittelwesen aufzufassen, weil man sie hier in einer selbständigen, aktiven Rolle der Schöpfung gegenüber sah.

Die Abgrenzung der Weisheit von den alexandrinischen Mittelwesen hat schon Klasen[123] vorgenommen. Die Weisheit wurde nie — auch nicht in der Sapientia Salomonis — das nach einem bestimmten System notwendige Mittelwesen zwischen Gott und Welt[124]. Sie hat Gott nie aus seiner Schöpferrolle verdrängt. Die Tätigkeiten, die ihr zugeschrieben wurden, blieben die Werke Gottes, sie steht neben ihm, wirkt mit ihm, und die Grenzen der Aufgabenbereiche Gottes und seiner Weisheit sind fließend (wir erinnern an den Subjektwechsel in Sap 11, 4). Wenn dies noch in Sapientia Salomonis festgestellt werden kann, die der alexandrinischen Philosophie am nächsten steht, so gilt das um so mehr von den Proverbien, wo die Tätigkeit der Weisheit in der Welt noch weniger deutlich gezeichnet ist, wie unsere Untersuchung des Textes ergeben hat.

Wir müssen also schließen, daß der menschliche Verfasser der Proverbien seine Weisheitsgestalt weder im Sinne einer göttlichen Person noch eines Mittelwesens als völlig ausgebildete, selbständige Hypostase im philosophischen Sinne gesehen hat.

Manchmal ist der Begriff der Hypostase, der der Weisheit zugesprochen wird, nicht ganz klar. So spricht R. Kittel[125] nur ganz allgemein von einer „Hypostasierung der Weisheit" und E. Kautzsch[126] sagt, daß die Selbständigkeit, mit der die Weisheit neben Gott trete, sie „als persönliches Wesen, genauer genommen als eine besondere Seinsform (Hypostase) des Schöpfers erscheinen lasse".

[121] A. Fr. Gfrörer, Geschichte des Urchristentums I, 2, Stuttgart 1838, S. 18ff; – Die kosmische Rolle, die den Mittelwesen in den philosophischen Systemen eingeräumt wird, hat dazu verleitet, die Weisheit in Prov 8 als Hypostase im Sinne dieser Mittelwesen aufzufassen, weil man sie hier auch in einer selbständigen, aktiven Rolle der Schöpfung gegenüber sah. — Vgl. Karl Marti, Geschichte der israelitischen Religion (3., verb. Aufl. von A. Kaysers Theologie d. AT), Straßburg 1897, S. 244f; auch Frankenberg, Die Sprüche S. 60, sieht das wesentliche Merkmal für die Hypostasierung der Weisheit darin, daß sie eine feststehende und notwendige, nicht zufällige Beziehung zur Schöpfung haben und somit eine kosmische Potenz sein müßte, was er allerdings in Prov 8 nicht zu finden glaubt.

[122] August Kaiser, Die Theologie des AT, hrsg. von E. Reuß, Straßburg 1886, S. 197; K. glaubt, die Weisheit sei den Engeln gleichgestellt, weil sie sich Sir 24, 2 „vor den Heerscharen Gottes rühme". Die Ähnlichkeit von Sir 24 und Prov 8 verbürgt wohl nach K. die Gleichheit der Begriffe. — Der Passus Sir 24, 2 sagt selbstverständlich nichts über das Wesen der Weisheit; mit der gleichen Begründung könnte die W. auch als menschliche Hypostase angesprochen werden, weil sie Prov 1, 20 und 8, 1 vor den Menschen spricht. Die Darstellung der Engel läßt — vom „Engel Jahwes" abgesehen — nie einen Zweifel darüber aufkommen, daß sie als wirkliche Wesen gewertet werden.

[123] Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos S. 51f.

[124] Johann Fichtner, Weisheit Salomos (Handbuch zum AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, II, 6), Tübingen 1938, S. 9.

[125] Rudolf Kittel, Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921, S. 175.

[126] Eduard Kautzsch, Die Philosophie des AT (Religionsgeschichtliche Volksbücher, VI. Reihe), Tübingen 1914, S. 7.

Die verschiedenartige Anwendung der Begriffe „Personifikation" und „Hypostase" ist in der Behandlung der Weisheitsdarstellung überhaupt häufig, weshalb immer auf die beigegebene Erläuterung des Begriffes zu achten ist.

2. Ist die Weisheit eine rein poetische Personifikation?

Von einer Personifikation (Prosopopoiia) sprechen wir in der Literatur dann, wenn einem Unpersönlichen, Seelenlosen die Merkmale der Persönlichkeit verliehen, ihm Eigenschaften, Gedanken, Handlungen, Gefühle und Bestrebungen zugeschrieben werden, die sonst nur einer beseelten menschlichen oder göttlichen Persönlichkeit zukommen.

Bei der Darstellung der Weisheit würde es sich um eine sehr breit ausgemalte Personifikation handeln. Eine längere Erzählung, in die die Personifikation eines Naturprozesses oder einer Idee als lebendes Wesen aufgenommen wird, wird auch Paramythie genannt. Die Weisheit müßte demnach als allegorische Figur gewertet werden. Gegenüber den eben besprochenen Ansichten wäre hier die Persönlichkeit der Weisheit reines Spiel der dichterischen Phantasie, die farbige Verkleidung einer Idee, eine literarische Form, der in Wirklichkeit keine Bedeutung zukommt.

Die allegorische Personifikation einer Idee ist ein Kunstmittel, auf das man in der Literatur sehr häufig stößt. Diese Form ist vor allem dort beheimatet, wo es darum geht, einfachen, bildhaft denkenden Menschen eine Idee nahe zu bringen und einzuprägen. Die allegorische Personifikation gehört daher zu den üblichen Formelementen der didaktischen Poesie.

So entdecken wir in der Blütezeit der lehrhaften Dichtung in Deutschland, im 16., 17. und 18. Jh., eine ganze Reihe allegorischer Gestalten und Personifikationen. Weisheit und Torheit, Tugend und Laster, Virtus und Fides, Wahrheit und Religion treten in den Werken des Erasmus von Rotterdam, Fischarts, Sebastian Brants, der lateinischen Schuldramatik und der barocken Bühnenkunst auf. Diese allegorische Darstellungsform abstrakter Inhalte wurde aus dem Mittelalter in die Renaissance übernommen, neubelebt und entsprechend der vorwiegend ethisch-rationalen Tendenz der beginnenden Aufklärung weitergepflegt. Auch in anderen Literaturen findet sich diese Erscheinung, so z. B. in den englischen Dramen des 15. Jh. Zum Teil entstanden diese Personifikationen nach antiken Vorbildern. Auch im Altertum liebte das lehrhafte Schrifttum die dramatische Allegorie. Bei den Griechen wird die poetische Personifikation vor allem von der Rhetorik benützt (5. Jh.). Eine besondere Vorliebe für die Personifizierung abstrakter Begriffe hatten die Römer. Auch die vornehme Philosophie mußte dieses literarische Kunstmittel anwenden, wenn sie Erfolg haben wollte (Cicero, Seneca, Plutarch)[127].

Es ist demnach nicht verwunderlich, daß die Weisheit des Spruchbuches des öfteren als poetische Personifikation verstanden wurde. Häufig erfolgt dieses Urteil gefühlsmäßig, ohne nähere Angabe von Gründen[128], manchmal auch mit deutlicher Spitze gegen eine christologische Auslegung dieser literarischen Figur[129].

[127] Siehe oben Anm. 119.

[128] Z. B. B. Stade - A. Bertholet, Biblische Theologie des AT (Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 2), Tübingen 1911, S. 176; F. W. C. Umbreit, Commentar über die Sprüche Salomos, Heidelberg 1826, S. 228; T. K. Cheyne, Job and Salomon, or the Wisdom of the Old Testament (Bibl. Bickell), Londen 1887, S. 161, Anm. 2; W. R. Inge, Art. „Logos" in J. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII, 135a.

Zur Erhärtung dieser Ansicht wird auf die Gegenüberstellung von Weisheit und Torheit in Kap. 9 verwiesen[130]. Da die Gestalt der Torheit sich ziemlich klar als allegorische Darstellung menschlicher Lasterhaftigkeit, Zügellosigkeit, Sündhaftigkeit und Untreue präsentiere, müsse die Figur der Weisheit analog als poetische Personifikation gewertet werden.

Es ist allerdings richtig, daß Weisheit und Torheit in Kap. 9 völlig parallel geschildert werden. Es wäre jedoch eine unzulässige Vereinfachung des Problems, deshalb Weisheit und Torheit als durchaus gleichartige Begriffe einzustufen. Das 9. Kapitel bringt die beiden in poetischer Ausmalung als die polaren Triebkräfte in der sittlichen Auseinandersetzung des Menschen. Es liegt naturgemäß wohl immer nahe, auf moralisch-aszetischem Gebiet das Wirken von Gut und Böse in dualistischer Form darzustellen, mag es sich um christliche Unterweisung, die Ethik des Zarathustra oder die hebräische Weisheitslehre handeln. In der Praxis des moralischen Bemühens treten nun einmal Christus und Satan, Gnade und Sünde, gutes und böses Prinzip, Weisheit und Torheit als nebeneinanderstehende Kräfte auf. Aus einer derartigen literarischen Gegenüberstellung kann aber nie eine Gleichwertigkeit der Vorstellungen gefolgert werden, besonders nicht in unserem Falle, wo das 8. Kapitel die persönliche Weisheit nicht nur als gestaltende Macht des sittlichen Lebens sieht, sondern diese Gestalt eindeutig als theologische Intuition entfaltet. Um den Begriff der Torheit auf die Ebene der Weisheitsvorstellung erheben zu können, bedürfte es eines entsprechenden Gegenstückes zu Prov 8, 22—31. Der Dichter macht sich keine Gedanken über Herkunft und Wesen der Torheit. Er sieht in ihr keine zeitlose Größe und Macht, die vor aller Schöpfung besteht und in die Welt zu den Menschen kommt. Nur auf der Ebene moralischer Auseinandersetzung werden die beiden in dichterischen Bildern geschildert, die ohne weiteres als solche erkannt werden können. Es ist auch auffallend, daß die Personifikation der Torheit mit Prov 9, 18 endgültig aus der Literatur verschwindet, ohne die folgende Spekulation irgendwie zu beschäftigen — während dies bei der Weisheit bekanntlich nicht der Fall ist.

---

[129] E. F. C. Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum IX, 1. Scholia in Proverbia, Leipzig 1829, S. 218, sagt zur Weisheit der Prov: *Quodsi vero expendas, nullo indicio in hoc sapientiae sermone eam prodi ut personam quandam vere existentem et sublimiorem, neque audaciorem figuram esse, quam quae genio Orientis conciliari possit, deinde infra IX, 13 stultitiam simili vatis licentia personam induere; omnis sane disputatio de filio Dei substantiali, quam vocant barbare Sapientia sponte concidit.*

[130] Hermann Strack - Otto Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den Heiligen Schriften A. u. N. Testaments, Die Psalmen und Sprüche Salomos, Nördlingen 1888, S. 330f, stellt die Personifikation der Weisheit praktisch auf dieselbe Stufe wie die Ehebrecherin in Kap. 7, die er wiederum mit der Torheit in Kap. 9 identifiziert. Ernst Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig 1933, S. 112, nimmt 8, 22f und 9, 13 als gleichwertige Stadien der Personifikation; ähnlich wohl auch Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT, Leipzig 1901, S. 718.

Bei genauerer Betrachtung kann die Personifikation der Weisheit von den üblichen poetischen Personifikationen, wie sie uns etwa in den oben aufgeführten Beispielen aus der deutschen Literatur entgegentreten, wohl unterschieden werden. Die allegorische Personifikation setzt, wie Frankfort[131] einmal sagt, eine perfekte Abstraktion voraus. Es ist kein Zufall, daß sie in der Literatur gerade in Zeiten mit rationalistischer Tendenz in verstärktem Maße auftritt. Es ist nicht schwierig, die abstrakten Ideen zu erfassen, die die Dichter in ihren Werken als menschliche Personen auftreten lassen, sei es nun die Tugend oder der Glaube, das Laster oder die Weisheit usw. Versuchen wir aber die Idee, die der Verfasser des Spruchbuches hinter der Gestalt der Weisheit verbirgt, zu umreißen, so müssen wir gestehen, daß wir mit den uns gewohnten abstrakten Begriffen nicht auskommen. Es handelt sich nicht um die Weisheit schlechthin, sondern um die göttliche Weisheit; aber auch diese ist nicht als rein spekulativ betrachtete Eigenschaft im göttlichen Wesen aufgefaßt[132], sondern offenbart sich als ein sehr komplexer Begriff, als eine Intuition, in der Urprinzip (= Weisheit Gottes)[133], Wirksamkeit (= Verherrlichung Gottes in der Schöpfung, Belehrung der Menschen)[134] und Wirkung (= Kult, menschliche Weisheit des Gerechten)[135] zusammengefaßt geschaut wird[136]. (Diesen komplexen Charakter behält die persönliche Weisheit auch in Jesus Sirach und Sapientia Salomonis, ja er tritt dort zum Teil noch stärker hervor.) Weil es uns nicht gelingen will, die Idee des Proverbiendichters in die uns geläufige Abstraktionen einzufangen, können wir auch nicht entscheiden, inwieweit der Verfasser die personhafte Seite seiner Weisheitsvorstellung als Bild oder als Wirklichkeit verstanden hat. Diese Überlegungen halten uns davon ab, den Begriff der poetischen Personifikation, der aus den Denkformen uns näher liegender Literaturen stammt, einfach auf den Weisheitsbegriff des Alten Testamentes zu übertragen.

---

[131] Frankfort, The intellectual adventure of Ancient Man, S. 7.

[132] *Personificatio attributi Divini metaphorica*; so P. F. Ceuppens, De conceptu Divinae Sapientiae in libris didacticis Antiqui Testamenti: Angelicum 12 (1935) 345.

[133] Prov 8, 22.

[134] Prov 8, 30 u. 31; 1, 20; 8, 1; 9, 1f.

[135] Vor allem deutlich in den späteren Werken: Sir 24, 10; Sap 7, 27.

[136] Deshalb sind jene Interpretationen der Weisheit unrichtig, die dadurch zustandekamen, daß man einfach Begriffe der griechischen oder der modernen Philosophie in der hebräischen Weisheit wiederzufinden glaubte. So wurde sie als Idee im Sinne Platons interpretiert von Fr. Staudenmaier, Lehre von der Idee, Gießen 1840, S. 1—70 u. 440f. W. Vatke, Historisch-kritische Einleitung in das AT, hrsg. von H. Preiß, Bonn 1886, S. 555 (zit. bei Hudal, a. a. O. S. 128), fand in der Weisheit den Kosmos noetos, die vernünftig-ideale Weltform. Friedländer, Griechische Philosophie im AT, S. 77—88, stellte sie der Sophia der Peripatetiker gleich. Franz Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch S. 37, sieht in ihr die „Weltidee". Diese Auffassungen werden heute nicht mehr vertreten.

3. Die Hypostase im religionsgeschichtlichen Sinn

Die Abgrenzung des Persönlichkeitsbegriffes der Weisheit von der Vorstellung einer realen Hypostase sowie der rein poetischen Personifikation wurde des öfteren gefühlsmäßig vorgenommen[137]. Damit wurde die Personifikation der Weisheit in jene eigenartige Zwitterstellung gerückt, für die man auch in anderen Religionen ähnliche Beispiele finden kann. Man spricht deshalb bei diesen Gebilden von „Hypostasen im religionsgeschichtlichen Sinn". Diese „Hypostasen" nennt Mowinckel[138] eine halbselbständige, halb als Offenbarungsform einer höheren Gottheit betrachtete göttliche Wesenheit, die eine Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit oder eines Gliedes einer höheren Gottheit darstellt." Ähnlich spricht Bousset[139]: „Hypostasen sind Mittelding zwischen Personen und abstrakten Wesen, nicht so losgelöst von Gott wie die konkreten Engelsgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht."

Diesen Begriff muß man vor Augen haben, wenn man in neueren Arbeiten auf den Ausdruck „Hypostase" stößt[140]. So wird die Weisheit als Mittelding zwischen Eigenschaft und Person gestellt, d. h. die Grenzen zwischen poetischem Bild und ernstgenommener Wirklichkeit sind bei ihr fließend. Die Definition der „Hypostase im religionsgeschichtlichen Sinn" grenzt diese Erscheinung nur negativ von den beiden besprochenen Begriffen der poetischen Personifikation und der vollendeten Hypostasierung ab, ist aber im übrigen nur Zeuge der Verlegenheit, Wesen und Wurzeln dieses Phänomens angeben zu können. Es ist darum begreiflich, wenn Van der Ploeg[141] sagt, daß diese unklare Definition eher die Schwierigkeiten verdecke als aufhebe. Er weist darauf hin, daß die Lösung in der psychologischen Seite zu suchen sei. Die Weisheit bedeute für den Israeliten eine Wirklichkeit, einen sehr realen Teil der göttlichen Fülle, den man sich gerne in konkreter Art vorstellte.

[137] Z. B. Toy, Proverbs S. 171; Gustav Fr. Oehler, Theologie des AT[3], Stuttgart 1891, S. 868; Fairweather bringt in einem nicht erreichbaren Werk die von Oesterley (W. O. E. Oesterley - Th. H. Robinson, An Introduction to the Books of the Old Testament, London 1934, S. 156) aufgegriffene Definition: Wisdom = „projection out of Divine Mind, a something more than a attribute, a something less than a hypostasis".

[138] In „Religion in Geschichte und Gegenwart" II, 2065.

[139] Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[3] (Handbuch z. Neuen Testament 21), Tübingen 1926, S. 342.

[140] Z. B. Paul Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im AT und im A. O. (Bibl. Zeitfr. IX, 10/12), Münster 1921, S. 18; ders., Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Bibl. Zeitfr. XI, 1/2), Münster 1923, S. 5; Paul van Imschoot, La Sagesse dans l'AT est elle une hypostase ?: Coll. Gand. 21 (1934) 85—94 (nicht erreichbar; zit. bei Dürr S. 123); Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes S. 122f; Ringgren, Word and Wisdom S. 132; auch Alberto Vaccari S. J., Institutiones Biblicae II/III, S. 49, Rom 1929, definiert die Weisheit in der Form einer Hypostase im religionsgeschichtlichen Sinn.

[141] Van der Ploeg, Kritik zu H. Ringgren, Word and Wisdom: RB 55 (1948) 110.

Wir wollen versuchen, den Personcharakter der Weisheit noch etwas deutlicher auseinanderzulegen.

4. Die Weisheit als dynamischer Begriff

Es ist nicht nur das Ergebnis eines Vergleiches, wenn wir sagen, daß die Begriffe Wort, Geist und Weisheit im AT eine gewisse Verwandtschaft aufweisen. Die Zusammengehörigkeit dieser Begriffe legt uns die Heilige Schrift selbst nahe, weil sie in den späteren Werken der Weisheitsliteratur so gebraucht werden, daß ihnen dieselbe Herkunft, Tätigkeit und Funktion zugeschrieben wird:

Sir 24, 3 geht die Weisheit aus dem Munde Gottes hervor, eine Vorstellung, die bis dahin mit dem Begriff des Wortes verbunden war. Sir 24, 4 sieht der Dichter die Weisheit in Throngenossenschaft mit Gott; Sap 18, 15 heißt es vom Worte, daß es vom Thron herabsteige. Weisheit und Geist berühren sich Sap 1, 4; 1, 5; 9, 17, sowie in der Gegenüberstellung 1, 5—7 und 8, 1, wo von beiden gesagt ist, daß sie den Erdkreis erfüllen[142]. Die Begriffe Wort und Geist stehen schon Gen 1, 2 und 1, 3 nebeneinander[143].

Die drei genannten Begriffe zeigen nach Inhalt und Entwicklung auffallende Ähnlichkeiten. Sie haben eine Neigung zur Verselbständigung und Personifikation[144].

Das Wort Gottes *(debar Jahwe(h))* erscheint im AT in verschiedenen Bedeutungen — als prophetisches Gotteswort, als Schöpfungs- und Machtwort. Das Wort hat dabei nicht nur die Aufgabe, die Gedanken und Pläne Gottes darzulegen, sondern bedeutet gleichzeitig Verwirklichung dieser Gedanken und Absichten. Der Dabar ist mit göttlicher Kraft erfüllt. Das Wort schafft die Dinge, bringt Regen oder Dürre, lenkt die Geschichte. Als Markstein in der Verselbständigung und personenhaften Darstellung dieses Begriffes mögen Is 9, 7; 55, 10; Ps 146/147, 15; Sap 16, 12; 16, 26 und 18, 14—16 (Höhepunkt!) gelten.

Der Geist Gottes *(ruʿch Jahwe(h))* wird ursprünglich in sinnlicher Grundvorstellung als göttlicher Hauch oder Odem verstanden; als „force concrête, et pour ainsi dire, subsistante" kennzeichnet ihn Van Imschoot[145]. Er ist die Wirkursache des physischen, moralischen und religiösen Lebens (Is 44, 3ff; 42, 5; Job 27, 3; 33, 4; 34, 14; Ps 103/104, 29). Die Verselbständigung des Geistes beginnt schon in Gen 1, 3, weiters Ez 37, 1—14. Agg 2, 5, Zach 4, 6. Einen Höhepunkt in der personifizierten

[142] Vgl. Paul van Imschoot, Sagesse et esprit dans l'Ancien Testament: RB 47 (1938) 23—44.

[143] Vgl. hier auch die Arbeit von J. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament: ZAW 43 (1925) 220.

[144] Die folgende Darlegung des Wortbegriffes bringt nur kurz die Ergebnisse der Untersuchungen Grethers (Name und Wort Gottes, bes. S. 105 und 150ff) sowie Dürrs (o. c., bes. S. 143ff).

[145] Paul van Imschoot, L'esprit de Jahwe source de vie: RB 44 (1935) 486; vgl. ders., L'action de l'esprit de Jahwe dans l'AT: Rev. de sc. phil. et théol. 23 (1934) 553—587.

Darstellung bildet Is 63, 11—14, wo der Geist als Kraft personifiziert wird, die vom Himmel aus das Volk Israel lenkt (in derselben Rolle erscheint die Weisheit Sap 10, 15 — 11, 2).

In unserer Gedankenwelt haben die Begriffe „Wort" und „Geist" einen anderen Charakter als im Alten Orient. Wir abstrahieren diese Begriffe von allen sinnlichen Begleitvorstellungen soweit als möglich und sehen sie vor allem als dianoetische Begriffe, d. h. wir verstehen unter „Wort" einen geistigen Inhalt, unter „Geist" eine Wesensbezeichnung, die alles Körperliche ausschließt („Gott ist ein Geist") oder eine sittliche Grundhaltung („Er hat einen guten Geist"). Der Hebräer sieht diese Begriffe anders. Wir müssen versuchen, uns in diese ungewohnte Gedankenwelt einzuleben.

Er hat diese Begriffe nicht in der Vorstellung reiner Geistigkeit. Der Mangel eines klaren Begriffes des „Geistigen" ist ja der gesamten Antike gemein. Geistige Dinge wurden als feinstoffliches Ding, als ätherische Substanz gesehen. Wort und Geist sind nicht reine Abstraktionen, sondern bleiben für den Altorientalen „Dinge im Raum", wie sie einmal sehr treffend genannt wurden[146]. Sie blieben immer mit einer sinnlichen Vorstellung verbunden, die durch keine weitere Reflexion verwischt wurde. So ist der Geist zu verstehen, „der über den Wassern schwebt" (Gen 1, 2), das Wort, das „niederfällt in Israel" (Is 9, 7).

Eine weitere Besonderheit der Begriffe „Wort" und „Geist" besteht darin, daß sie als Träger einer Kraft empfunden werden. Das Wort und der Geist Gottes wird häufig nicht nur in statischer Gegenständlichkeit geschaut, als Wesensteil oder Aspekt Gottes, sondern vielmehr als eine Mitteilung Gottes an die Welt, sei es im schaffenden, verheißenden, Segen oder Fluch bringenden Machtwort, sei es im lebenspendenden Geist. Diese Begriffe besagen eine Weltbezogenheit Gottes — und zwar nicht nur im Sinne einer abstrakten Relation, sondern unter der Vorstellung einer aus dem Munde Gottes ausgehenden göttlichen Substanz, eines Hauches oder eines feinen Stoffes, der in dieser Intuition eine gewisse Selbständigkeit erhält. Wort und Geist sind demnach von Gott sich lösende Wesenheiten, die bald mehr, bald weniger als Träger einer Dynamis geschaut werden, welche in die Welt ausstrahlt und dort eine Funktion Gottes erfüllt.

Diese dynamische Seite der Begriffe Wort und Geist steht in inniger Beziehung zur personhaften Vorstellung. Je mehr der Begriff als substanzieller Kraftträger geschaut wird, um so mehr zeigt sich die Neigung zur Personifikation[147]. Man braucht die Stellen, die oben als Marksteine der Verselbständigung angeführt wurden, nur in dieser Hinsicht anzusehen. Die Neigung zur Personifikation ist hier also naturhaft in der Struktur der ganzen Vorstellung begründet. Jedes bewegte und bewegende Wesen wird gerne personifiziert. Die Verselbständigung und Personifi-

[146] W. H. Obbinks, De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het Oude Egypte, Amsterdam 1925, zit. b. Dürr, a. a. O. S. 150.

[147] Grether, Name und Wort Gottes S. 152f.

kation wird hier nicht bewußt und künstlich vollzogen wie in der „poetischen Personifikation". Die personhafte Darstellung dieser Begriffe liegt keimhaft in der uns fremden Art altorientalischen Denkens verborgen.

Die Art, in der die Weisheit im Alten Testament auftritt, legt es nahe, auch diesen Begriff den dynamischen Begriffen beizuzählen[148]. Wir verstehen heute unter „Weisheit" ein Attribut, eine Eigenschaft, eine intellektuelle und sittliche Potenz, die zur Ordnung und Gestaltung des Lebens befähigende Einsicht. Man sieht in ihr auch das, was der Weise denkt — die abstrakte Idee. Diese Vorstellung wird der hebräischen Weisheit nicht gerecht. In den Proverbien findet sich zwar keine Bemerkung, die uns auf die Art jener feinstofflichen, „geistigen" Wesenheit wie Wort und Geist hinweist, wohl aber in Jesus Sirach, wo es heißt, daß die Weisheit „wie ein Nebel die Erde bedeckte"[149]. Der Hebräer hat bei der Weisheit eine ähnliche sinnliche Grundvorstellung wie beim Worte, das vom Munde Gottes ausgeht, und beim Geiste, der als Windhauch gedacht wird. Die Weisheit wird auch als Trägerin einer Dynamis gesehen. In Job 28, wo nur die Unerreichbarkeit der Weisheit Gottes dargestellt werden soll, wird sie gegenständlich geschildert, als ein Ding, ein Wesen, das im Besitze Gottes ist, zu dem nur er den Weg weiß, das er „hinstellt" in der Schöpfung. Wir finden also eine gewisse Verselbständigung, aber noch keine Personifizierung. In der Proverbienvorrede hingegen streift die Weisheit ihre Unerreichbarkeit ab, läßt sich finden, tritt unter die Menschen, steigt aus den Sphären Gottes nieder in die Welt und wirkt als göttliche Kraft unter und in den Geschöpfen. In dem Augenblick, da die Weisheit in verstärktem Maße eine Weltbezogenheit Gottes ausdrückt, setzt auch schon die personhafte Darstellung ein. Sicherlich erhält diese personhafte Schilderung in den Sprüchen noch eine besonders bunte, lebensvolle Gestaltung durch das reiche Maß von Poesie, mit dem der Verfasser begabt war, aber der ins Unbewußte reichende, auch für die weniger anthropomorphe Gestaltung in Sirach und Sapientia geltende Grund der personhaften Auffassung liegt sicher in dieser substanziell-dynamischen Vorstellung.

Die Zusammenstellung des Weisheitsbegriffes mit dem des Wortes und des Geistes bringt also einige Hilfe in der Klärung des Problems[150]. Es zeigt sich, daß wir bei der Betrachtung dieser

[148] Vgl. Vinzenz Hamp, Das Buch der Sprüche (Echterkommentar), Würzburg 1949, S. 27.

[149] Sir 24, 3b.

[150] Der Grund, weshalb die Weisheit die Personifikation des Wortes und des Geistes im Lauf der Entwicklung weit überflügelte, liegt in der großen ethisch-religiösen Bedeutung dieses Begriffes. In der Gestalt der Weisheit, die eine Mitteilung der Weisheit Gottes an die Menschen umschließt, zeigt die israelitische Sittlichkeit jene eindeutig übernatürliche religiöse Fundierung, die sie von aller ethischen und praktischen „Weisheit" der anderen Völker unterscheidet. Auch die Opposition zur griechischen Philosophie mag später das Ihrige dazu beigetragen haben, den Begriff der traditionellen, eigenen Weisheit stärker in den Vordergrund zu schieben.

Vorstellung mit den anders gearteten Denkformen der damaligen Schreiber rechnen müssen. Die Annahme, daß die Weisheit als „dynamischer Begriff" wie *dābār* und *ru"ch* aufzufassen sei, gibt in verschiedener Hinsicht neues Licht.

Der „dynamische Begriff" erfaßt eine Funktion Gottes zur Welt als konkrete Wesenheit. In dieser Vorstellung schlummert sozusagen die Personifikation, sie drängt sich einem intuitiv denkenden Menschen unbewußt auf. Diese Personifikation ist nicht nur ein „literarisches Formelement", das künstliche Belebung abstrakter Begriffe bezweckt, sondern entspringt in den letzten Gründen einem Denken, das die Dinge, die wir mit abstrakten Begriffen zu umfassen pflegen, in plastisch-konkreter Schau sieht.

Damit, daß der Grund der Personifikation der Weisheit in einer allgemeinen Denkweise und nicht in einem einmaligen dichterischen Einfall gesucht wird, erklärt sich von selbst, weshalb diese personhafte Vorstellung immer wieder im Lauf von Jahrhunderten auftaucht und nicht an eine bestimmte Dichterpersönlichkeit gebunden bleibt. Die psychologisch begründete Verbindung von Dynamis und Personifizierung erklärt auch den Übergang von Verselbständigung (Job 28) zur vollen Entfaltung der Persönlichkeitsvorstellung in Proverbien, Sirach und Sapientia.

Mit der Einordnung der Weisheit in die „dynamischen Begriffe" des Alten Testamentes wird auch klar, wie verfehlt es ist, die personifizierte Weisheit nur für einen Restbestand orientalischer Mythologie in Israel zu halten — nur deshalb, weil sich da oder dort in der literarischen Form die Möglichkeit einer auswärtigen Anleihe zeigt. Die Weisheit ist in ihren wesentlichen Zügen im israelitischen Geistesleben gewachsen. Der dynamische Begriff steht im Gegensatz zu griechischen Spekulationen, die in Logos und Sophia weltimmanente Größen verstehen[151]. Die gegenständlich geschaute Dynamis hat ihren Ursprung im transzendenten Gott und bleibt mit ihm verbunden.

Auch in den Fragen, ob der Verfasser der Proverbienvorrede der Personifikation der Weisheit Realität zusprechen wollte und wie sich die Lehre von der persönlichen Weisheit mit seinem Monotheismus vereinbaren ließ, könnte uns die Struktur des dynamischen Begriffes die Antwort erleichtern: Der Hagiograph hat sich diese Fragen wahrscheinlich noch gar nicht gestellt. Seine Reflexion war — wie uns Verwendung und Eigenart der Begriffe „Wort", „Geist" und „Weisheit" im Alten Testament nahelegen — wohl noch nicht soweit gediehen, als daß er den Versuch unternehmen wollte, Bild und Begriff in völliger Klarheit abstrahierend auseinanderzuhalten und in reine Form und philosophischen Inhalt zu trennen. Auch in theologischen Überlegungen blieben seine Denkformen in einer Welt greifbarer Körperlichkeit und sinnenhafter Anschauung. Seine Begriffswelt war nach unserem Empfinden „unfertig", weil er in den Gedanken, in denen wir auf gewissenhafte Abstraktion und peinliche rationale Klarheit dringen,

[151] Dürr, a. a. O. S. 136. 158ff.

bildhafte Begleitvorstellungen unreflex und unbekümmert hinnahm. Somit bleibt wohl die Frage nach der Wertung der Persönlichkeit im menschlichen Verfasser offen.

V.

DIE BEDEUTUNG DER PERSÖNLICHEN WEISHEIT IN DER OFFENBARUNG

Wir haben in dieser Arbeit versucht, die Vorstellungen, Erkenntnisse und Absichten des *instrumentum deficiens*, des menschlichen Verfassers zu verfolgen. Damit, daß die persönliche Weisheit den dynamischen Begriffen eingeordnet wird, billigt man dieser Vorstellung in großen Zügen eine natürliche Entwicklung zu. Wir wollen uns freilich nicht einbilden, damit alles erklärt zu haben, was in der Seele eines begnadeten, inspirierten Dichters im Einzelfall vor sich gegangen sein mag. Soweit wir aber zu erkennen vermögen, bewegt sich der Verfasser in den Denkformen und Spekulationen seiner Zeit, unter denen ihm allerdings sein klarer Monotheismus eine Sonderstellung einräumt.

Diese Ansicht könnte insofern mißverstanden werden, als ob darin eine Herabsetzung der Bedeutung dieser heiligen Texte in der Offenbarung läge — eine Herabsetzung, wie sie diese Aussagen des Alten Testamentes von Seiten einer Exegese, welche am übernatürlichen Charakter der Heiligen Schrift vorbeigeht, zweifelsohne erfahren haben. Es geschieht jedoch durch die Ansicht, daß das Theologumenon der Weisheit in seinen wesentlichen Zügen aus dem natürlichen intuitiven Denken jener frühen Spekulation gewachsen und dem inspirierten Schreiber nicht unmittelbar geoffenbart worden sei, der erhabenen Rolle, welche diese Vorstellung in der Ökonomie der Offenbarung spielt, kein Eintrag. Die Gestalt der persönlichen Weisheit will nicht nur natürlich-psychologische Vorbereitung des menschlichen Geistes auf die Mitteilung der Mehrpersönlichkeit Gottes sein, sie ist vielmehr die alttestamentliche Vorwegnahme der neutestamentlichen Logosoffenbarung von Seiten Gottes. Dies besagt, daß der göttliche Verfasser in der Schilderung der Weisheit mehr sagen wollte, als sein menschliches Instrument erfaßte. Der Heilige Geist hat in der Darstellung der Weisheit das *Verbum divinum* vor Augen. Die Gewißheit dafür schöpfen wir nicht aus der unter dieser Rücksicht treffenden Wahl der Worte, den wunderbaren, überraschenden Zusammenhängen, die sich bei jedem Gedanken, jedem Bild vor uns auftun, sondern aus der klaren Aussage des Neuen Testamentes, daß Christus die uns von Gott gewordene Weisheit ist (1 Kor 1, 21. 24. 30). Paulus hat die hebräische Weisheitsliteratur sicher gekannt, und wer die ersten beiden Kapitel des ersten Korintherbriefes liest und sie mit dem Gedankengut der Sapientialbücher vergleicht, wird die alte Antithese von der göttlichen Weisheit, die von oben stammt, und der menschlichen, die von unten kommt und letztlich Torheit ist, wiederfinden. Die Gleichsetzung der göttlichen Weisheit und der zweiten

göttlichen Person im Neuen Testament zeigt uns als den Besitzern der vollen Offenbarung, wie wir den besprochenen Proverbientext letztlich zu verstehen haben. Wenn die katholische Exegese seit der Väterzeit an dieser Deutung der personifizierten Weisheit immer festhielt, so hat sie damit sicher die tiefste und kostbarste Seite dieser alttestamentlichen Vorstellung bewahrt. Wir möchten aber von der Ansicht Abstand nehmen, die aus der Darstellung des Problems bei älteren Autoren entstehen könnte, als sei der menschliche Verfasser notwendigerweise in die Absichten des göttlichen Autors eingeweiht gewesen und habe seine Niederschrift im trinitarischen Sinne verstehen müssen. Diese Koordinierung von menschlichem und göttlichem Verfasser ist für das Wesen eines inspirierten Textes nicht notwendig und in unserem Falle wenig wahrscheinlich.

Die Analyse des Weisheitsbegriffes zeigt uns in Verbindung mit der Sinnerfüllung dieser Darstellung im Neuen Testament, in welch wunderbarer Weise Gott das menschliche Werkzeug in der Inspiration zu benützen weiß. Gott hat die im Bildhaften tastende Art dieser beginnenden Spekulation in seine Dienste genommen. Die mangelhafte Abstraktion, die eigenartige Vermengung von Spekulation und poetischer Anschauung ließ den Hagiographen Ausdrücke und Bilder wählen, die einem rational-exakteren Denken zwar Unklarheiten und irrationale Elemente zu enthalten scheinen, in Wirklichkeit aber nach dem Willen und unter dem Einfluß des göttlichen Autors Raum ließen für die Mitteilung der Offenbarung vom ewigen Worte. Die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisse und Ausdrucksmöglichkeiten traf sich voll und ganz mit den Absichten des göttlichen Verfassers. Die natürliche Entwicklung dieser dynamischen Vorstellung geht, wie die Tatsachen beweisen, im Zuge der rationalistischen Auflösung des bildhaften Denkens im monotheistischen Bereich in die Richtung des Mittelwesens, das klare Stellung zwischen Gott und Welt bezieht, im polytheistischen Bereich führt sie naturgemäß zur Ausbildung neuer Gottheiten. Die persönliche Weisheit der Heiligen Schrift bleibt vor dieser Alternative bewahrt. Sie wird weder das eine noch das andere, sondern bleibt eine unreflex hingenommene bildhafte Intuition, deren literarische Ausformung nach göttlicher Bestimmung ein Geheimnis aufzunehmen fähig war, zu dem hin es keine natürliche Entwicklung menschlicher Erkenntnis gibt. Damit hat Gott dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Phänomen der Verselbständigung göttlicher Kräfte, das im Heidentum so häufig Übervölkerung des Götterhimmels und damit Mehrung des Irrtums brachte, im Alten Testament eine heilige Aufgabe zugewiesen. So wie sich der Geist Gottes in anderen Werken der Heiligen Schrift mit dem Erzähler und Sänger verbündet hat, so hier mit dem erwachenden Denker, dessen aufdämmernde Bilder und Gestalten er mit abgründiger Realität zu erfüllen wußte.

DER BEGRIFF DER NATUR IN DER THEOLOGIE

Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

I.

Die Kontroverse um den Naturbegriff unter den heutigen Theologen ist nichts weniger als ein akademischer Streit. Hinter scheinbar subtilen, lebensfernen Unterscheidungen stehen Entscheidungen, die manchen Lebensnerv der katholischen Theologie berühren und auch für die Ethik und die Apologetik von Wichtigkeit sind. Dabei ist es nicht von vornherein ein bedenkliches Zeichen, wenn im Laufe der Problemgeschichte die Unterscheidungen zahlreicher und nuancierter werden, so daß Lösungen der früheren Phasen nicht mehr einfachhin als letztgültig für die heutige Problemlage gelten können, sondern ihrerseits kritisch beleuchtet werden müssen.

Was hier folgt, ist eine thesenhafte Zusammenfassung und teilweise Weiterentwicklung (aber nicht Veränderung) von Gedanken, die ich im 3. Abschnitt meiner Studie „Karl Barth" (1951) ausgeführt hatte, und die nicht immer in ihrem exakten Sinn verstanden worden sind.

So ist es mir unmöglich, meine eigenen Gedanken in der polemischen Auseinandersetzung von P. E. Gutwenger S. J.[1] wiederzufinden. Der Verfasser unterschiebt mir eine Grundthese, die nicht die meinige ist; er polemisiert, was begreiflich ist, dagegen oder zieht daraus unannehmbare Folgerungen. In einer so delikaten Materie läßt sich nicht mit dem Hammer philosophieren. Das Musterbeispiel einer sorgfältigen, verstehenden Auseinandersetzung dürfte dagegen P. L. Malevez S. J.[2] geliefert haben; an seine helfende, aufbauende Kritik werde ich mich im folgenden mehrfach anlehnen. An seinem Ernst läßt sich ablesen, daß die von de Lubac, Karl Rahner, H. Bouillard u. a. aufgeworfenen Fragen viel gewichtigerer Natur sind, als die Mehrzahl der (zumal gegen den Erstgenannten) Polemisierenden anzunehmen gewillt sind. Aber vielleicht braucht es eine gewisse Zeit, bis auch nur die Fragestellung richtig verstanden wird.

Wer meine diesbezüglichen Seiten in „Karl Barth" liest, wird bemerken, daß es dort um das Gegenteil einer systematischen Schließung und Prägung geht, nämlich um das Öffnen von diversen Perspektiven, die Annäherung an einen Fragenzusammenhang von verschiedenen Seiten, wobei ausdrücklich die Unmöglichkeit betont wird, diese Aspekte zu einem „System" zusammenzuschließen. Das gilt vor allem von den Approximationen an die menschliche Natur von der Philosophie und Theologie her, die grundsätzlich nicht zur Deckung gebracht werden können (in einer beide umfassenden Gesamt-Metaphysik), weil sonst die *fides quaerens* (*intellectum*) sich endgültig in einen *intellectus inveniens*, Gnade und Natur in ein einziges Reich von gleichmäßiger Notwendigkeit auflösen würde. Dieses wesenhafte Offenlassen hat mit „Agnostizismus" nichts zu tun; es ist nur der genaue methodische Ausdruck der Kreatürlichkeit unseres Denkens (sowohl in Philosophie wie in Theologie).

1. Der theologische Naturbegriff. — Der vom Theologen benötigte Begriff der Natur wird kontradistinguiert gegen den Begriff der Übernatur als der gnadenhaften Offenbarung und Mitteilung innergöttlichen Lebens an die Kreatur. Dieses Begriffspaar ist trotz mehrfachen Überschneidungen nicht einfach gleichzusetzen 1. mit den Begriffen von „Schöpfung und Bund" (die zwei Pole innerhalb der faktischen, von Anfang an natürlich-übernatürlichen Weltordnung sind), 2. mit den Begriffen der zur Übernatur faktisch

[1] E. Gutwenger, Natur und Übernatur: ZkTh 75 (1953) 82—97.

[2] L. Malevez, La gratuité du surnaturel: Nouv. Revue théol. 75 (1953) 561—586; 673—689.

berufenen Kreatur und der an sie ergehenden Offenbarung (weil die Setzung einer solchen Kreatur durch Gott schon vorgängig aller Gnadenoffenbarung eine Bestimmung im innersten Sein des Geschöpfes setzt, welche der realen Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel entspricht), 3. noch viel weniger mit den Begriffen der aus der Gnade in die Sünde gefallenen und der erlösten Kreatur (weil der Sünder gerade als solcher in vielfacher Hinsicht von übernatürlichen Merkmalen und Beziehungen geprägt bleibt).

Da der Theologe allein zuständig ist für den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung, kann auch der Theologe allein für den streng komplementären Begriff zuständig sein; mögen zu seiner Bildung gewisse philosophische Elemente mitherangezogen werden, so kann deswegen doch zwischen dem philosophischen und dem theologischen Naturbegriff nie mehr als eine Analogie bestehen.

Der Inhalt des theologischen Naturbegriffs ist jener kreatürliche Wesensbestand, der (im logischen Sinn) „voraus" gesetzt wird, wo Gott sein inneres Lebensgeheimnis einer Kreatur mitteilt, und der in allen historischen Abschattungen des kreatürlichen Seins innerhalb der Gnadenordnung von Erhebung, Sündenfall, Erlösung, Verklärung) immer intakt bleibt.

Am wichtigsten dürfte in diesem Zusammenhang die von Karl Rahner (in „Orientierung", 30. Juni 1950) getroffene Unterscheidung sein zwischen einer reinen Natur (die nicht auf Übernatur hin geschaffen wäre) und einer auf die Übernatur hin von Gott erdachten und verwirklichten konkreten Natur, die noch „vor" aller Begnadung in ihrem Innersten mit dem „Existential" einer übernatürlichen Bestimmung versehen sein muß, wenn anders Gottes Beschlüsse sich im So-Sein der Kreatur einzeichnen. P. Malevez macht sich diese Unterscheidung zu eigen und verweist auf eine Studie von P. E. Brisbois[3], der sie ähnlich schon getroffen hatte: „In der zur übernatürlichen Seligkeit berufenen menschlichen Natur muß es eine neue subjektive Anlage geben, eine neue Ausrichtung, allem freien Gebrauch des Willens, ja sogar dem Glauben und der heiligmachenden Gnade vorausgehend, die die menschliche Natur auf ihr übernatürliches Schicksal hin ... finalisiert." „Des Menschen Berufung durch Gott zum übernatürlichen Ziel ist also nicht nur ein äußerer Anruf. Früher als jeder Ruf von außen ist der göttliche Anruf bereits in den Tiefen der Menschennatur widerhallt, um darin einen neuen Willen aufzuwecken, ... der nicht bestanden hätte, wenn der Wille seinen natürlichen Bedingungen überlassen gewesen wäre. Die Berufung des Menschen zu seiner übernatürlichen Vollkommenheit modifiziert also die Menschennatur auf eine physische Weise ..."[4]. Diese übernatürlich polarisierte Natur ist die einzige, die real existiert, die einzige deshalb auch, die Gegenstand der Philosophie sein kann, so daß der Theologe (und er allein) die Kompetenz hat, von dieser übernatürlichen Modalität der Natur zu abstrahieren, um dadurch den reinen Gegenbegriff zur Übernatur zu gewinnen. Daß diese Abstraktion keine müßige Spekulation ist (falls man sie sein läßt, was sie ist, eine Abstraktion, und sie nicht in ein mögliches, selbständiges Konkretum hypostasiert!), wird sich gleich näher zeigen: denn dieser „Rest" (nach Abzug des übernatürlichen Existantials) ist das, woran schließlich Gottes Offenbarung ergeht: es ist Subjektivität, Geist und somit in irgendeiner Form Transzendenz.

Andererseits scheint es mir die Klarheit der Problemstellung zu trüben, wenn diese von Anfang an auf die Frage nach der Reichweite des menschlichen Verstandes und Willens in der abstrakten menschlichen Natur (*‚desiderium naturale'*) eingeschränkt und ganz und gar nach diesem (sekundären) Problem ausgerichtet wird. Diese Fragestellung ist historisch verständlich (vom Platonismus der Väter und der Scholastiker her), aber gerade zur Zeit, da die Theologie

[3] E. Brisbois, Le désir de voir Dieu: Nouv. Revue théol. 63 (1936) 1103—1105.
[4] Zitiert nach Malevez 679.

in diesen platonischen Bahnen dachte, war die heute und hier uns interessierende Frage der Unterscheidung einer (rein) natürlichen und einer übernatürlichen Ordnung noch gar nicht aktuell. Wir tun methodisch gut daran, sie einstweilen einzuklammern und an den Schluß unserer Untersuchung zu verweisen.

2. Notwendigkeit dieses Begriffs. — Die Theologie kann ohne diesen Begriff, der ja einen völlig realen Sachverhalt deckt, nicht auskommen. Sie braucht ihn a) zur Kenntlichmachung des Geschöpfs in seinem von Gott unterschiedenen Sein, seiner Gott „gegenüber"-stehenden, eigenen Subjekthaftigkeit, in der es sowohl Träger des geschöpflichen Seins wie letztlich (bei allem übernatürlichen Beistand) Empfänger und Beantworter der übernatürlichen göttlichen Offenbarung ist; b) zur Kenntlichmachung der Gratuität der Gnade, deren besonderer, ihr selbst anhaftender Charakter freier Gnädigkeit analytisch erfordert, daß sie niemals und in keiner Hypothese zur Natur eines Geschöpfs gehören kann, sondern jeder Kreatur wesenhaft ungeschuldet ist. Der Begriff einer „geschuldeten Gnade" ist ein Widerspruch in sich selbst und einfachhin häretisch. Der theologische Naturbegriff schützt den Gnadenbegriff vor der Verwechslung oder Gleichsetzung mit der allgemeinen Ungeschuldetheit kreatürlicher Existenz. Dies einzuprägen habe ich mich auf vielen Seiten meines „Karl Barth" bemüht.

Es war das proton pseudos Schelers (und der ganzen ihm anhängenden katholischen Schule), die Personalität des Menschen mit jenem übernatürlichen Existential verwechselt zu haben, von dem oben die Rede war. Aber man beachte immerhin, daß Scheler Philosoph war (wie auch ein Gabriel Marcel oder Rosenmoeller oder Peter Wust als Religionsphilosophen denken) und somit ein Recht hat, von dem in seinem Innersten mit dem (gerade die Personalität zutiefst affizierenden) Existential behafteten Subjekt auszugehen. An solchen Denkern erweist sich nur einmal mehr, daß alles echte Philosophieren einen Eros und ein Pathos der Theologie in sich hat und geradezu haben muß (wie Josef Pieper immer wieder eindrücklich gezeigt hat). Der Theologe aber hat, gegen diese unvermeidlichen Grenzverwischungen durch die Philosophen, das Recht und die Pflicht, auf die aller faktischen Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel vorausliegende Subjektstruktur des Menschen zu verweisen. Doch er wird sich hüten, dies als Philosoph zu tun, das heißt nun einfach für die „reine" menschliche Natur den innerweltlichen Naturbegriff einer geschlossenen Finalität in Anspruch zu nehmen. Darüber gleich mehr (Nr. 3).

Der (abstrakte) Naturbegriff ist unentbehrlich zum Ausdruck der spezifischen Gratuität der Gnade. Denn wenn man der konkreten, existential auf die Gnade ausgerichteten Natur einen notwendigen, „absoluten" Bezug auf die letztere zubilligen muß, so gilt dieser Bezug selbstverständlich nur unter Voraussetzung des faktischen Gnadendekrets, er ist nichts anderes als die Auswirkung dieses Dekrets in der konkreten Natur, er drückt nichts als die innere Logik und Konsequenz dieses Dekrets selber aus und keineswegs einen Nexus zwischen Natur und Gnade (wie z. B. Gutwenger es in einemfort ansetzt). Man kann diesen „absoluten" Bezug also gerade nicht zwischen der Gnade und der in ihr vorausgesetzten (reinen, theologischen) Natur setzen, ohne — darin hat Gutwenger[5] ganz recht — den Begriff der Gnade aufzulösen, bzw. die Natur zu verübernatürlichen. Die Unterscheidung zwischen Natur und Existential ist aber nicht bloß von einer haarspaltenden Begriffsrabulistik gefordert, sondern entspricht dem einfachen religiösen und christlichen Erfahren, das genau weiß: auch in aller Unausweichlichkeit meiner übernatürlichen Ausrichtung (Existential) entspricht diese Ausrichtung keiner Exigenz meiner Natur. Auch darüber unten mehr (Nr. 4)[6].

[5] A. a. O. 91.

[6] Gutwenger hat mich nochmals mißverstanden, wenn er meint, ich hätte den Begriff der Exigenz im natürlichen Bereich einer kritischen Prüfung unter-

3. **Natur, Idee, Wesen.** — Die von Gott faktisch ins Dasein gesetzte Natur des Menschen und seiner Welt ist im ewigen Plane Gottes um der Teilnahme am innergöttlichen Leben durch Jesus Christus willen erdacht und geschaffen worden (Eph 1, Kol 1, Hebr 1), welcher als Alpha und Omega die gesamte Schöpfung in sich beschließt. Man kann, wenn man sich im Gehorsam an das Wort der Offenbarung eine Vorstellung von der Idee zu bilden sucht, die der Schöpfer und Weltlenker sich vom Menschen macht, keinen Augenblick von diesem Grund und Ziel der Schöpfung absehen. Die *ratio sufficiens* dieser konkreten Schöpfung (und somit in ihr der menschlichen Natur) ist die Anakephalaiosis in der hypostatischen Ordnung.

Die Ausrichtung der Kreatur auf das Gnadenziel ist ebenso überschwenglich, wunderhaft, einzigartig, unableitbar und unvergleichbar wie die Gnade selbst. Es versteht sich daher von selbst, daß sie keinesfalls univok unter den (innerweltlichen, philosophischen) aristotelischen Begriff der Natur oder Substanz als eines teleologischen Sinnganzen subsumiert werden kann, aber gerade deshalb auch nicht unter den komplementären aristotelischen Begriff der akzidentellen Bestimmung. Denn dieser Fall ist kein Fall unter anderen, er fällt nicht in den Rahmen von irgendwo in der geschaffenen Welt vorgesehenen Tatsachen oder Ereignissen. Er hat sein eigenes, alle philosophischen Kategorien sprengendes Gesetz, das allein aus der Offenbarung entgegengenommen werden muß. Aus dieser zunächst rein begrifflich-kategorialen Überlegung folgt ohne weiteres, daß es nicht angeht, *a priori* und ohne vorgängige Untersuchung zu fordern, innerhalb des theologischen Naturbegriffs (des Menschen) auch sämtliche Data des philosophischen Naturbegriffs (d. h. eine innerweltliche geschlossene Finalität mit einer eigenen immanenten Finalstruktur) wiederfinden zu müssen. Will man die einmalige Situation des konkreten Menschen mit den philosophischen Kategorien des Griechentums zu beschreiben suchen, so muß man von vornherein einen überschwenglichen Gebrauch von ihnen machen.

Nennen wir diese übernatürliche Teleologie des Menschen (in Christo durch den Geist auf die Schau des Vaters) seine „Idee", während wir das zu dieser Übernatur erhobene Substrat seine Natur nennen, so bleibt noch ungeklärt, was man theologisch als das „Wesen" des Menschen bezeichnen soll. Es ist letztlich eine Frage der Definition. Die ältere Theologie (der Väter und Scholastiker) hat sich vornehmlich um den konkreten, existierenden Menschen bemüht und deshalb unter φύσις und οὐσία die zum übernatürlichen Endziel berufene Natur des Menschen verstanden. Die an eine nicht mehr theologisch gebundene Philosophie angelehnte moderne Denkweise sucht zunächst stärkste Analogien zwischen dem „Wesen" des Menschen und den übrigen innerweltlichen Wesenheiten festzustellen und neigt zu einer Gleichsetzung von „Natur" und „Wesen". Nimmt man den Begriff Natur in seinem kritisch-theologischen Sinn und setzt man ihm „Wesen" gleich, so wird man (tautologisch) sagen, daß eine Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel nicht zum Wesen des Menschen gehört. Will man aber als Theologe den Wesensbegriff für die konkrete Idee des Menschen aufsparen, so kann man die Aussage mancher Existentialisten verstehen, das „Wesen" des Menschen sei es, kein „Wesen" (als innerweltlich in ihrem Zielsinn festlegbare Natur) zu besitzen. Oder besser: da die Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel noch vorgängig aller Verleihung heiligmachender Gnade eine reale Modifikation der Natur bedeutet, wird man sagen, daß zum „Wesen" des (konkreten!) Menschen eine Ausrichtung auf die Übernatur hin gehört.

---

worfen, um ein übernatürliches Moment in den Naturbereich hineinzutragen. Ich tat es aus den entgegengesetzten Motiven: um zu zeigen, daß, wenn der Begriff der Exigenz schon im natürlichen Bereich nur mit Einschränkung zu gebrauchen ist, er es noch viel mehr in der Sphäre der eigentlichen Gnade sein wird. Nur aus diesem Grund bezeichnete ich auch den Schöpfungsakt (mit allen Theologen) als eine „Gnade" im weitesten Wortsinn.

Da es betreffs des Wesensbegriffs keine einheitliche theologische Tradition gibt, ist jeweils festzulegen, was man darunter versteht. Wir bleiben der Einfachheit halber beim Begriffspaar: Idee und Natur.

Die in der Schrift mit Klarheit vorgetragene Begründung der gesamten Schöpfung in Christus ist unabhängig von der thomistisch-skotistischen Kontroverse über die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Menschwerdung von der Sünde. Die biblische Fragestellung hält sich in der realen Ordnung: real ist die Auserwählung in Christo (nicht nur einiger Individuen, sondern durch die Kirche auch der Welt im ganzen, wie Eph 1 deutlich genug zeigt), real ist die Schöpfung dieses Adam auf Christus hin, real die Menschwerdung. Die Schulkontroverse aber befaßt sich mit der hypothetischen Ordnung (eines nicht-erfolgten Sündenfalls). Gutwenger versucht meine schlicht-biblische Haltung als ein „Mobilisieren der skotistischen These" zu deuten (94), die ich aber nirgends verfochten habe. Was nicht zu übersehen ist (und was von Karl Barth vielleicht nicht scharf genug herausgearbeitet wird), ist die Freiheits- oder Indeterminationskomponente bei der Verwirklichung des göttlichen Weltplans (ohne diese Komponente gerät man in das, was ich bei Barth als „Engführung" bezeichnet habe: das ursprüngliche Einberechnen der Sünde als Schritt zu dem in der leidenden Menschwerdung angestrebten Ziel). Aber das erst allmähliche Aktuellwerden der leidenden Menschwerdung hindert nicht, daß Eph 1, Kol 1, Hebr 1 von Ewigkeit her die Wahrheit über den Grund der Schöpfung erhalten. Gutwengers Satz: „Barth verfiel einem Irrtum, als er den Menschen Christus zur *causa exemplaris* und zum *finis* der Geschöpfe erhob" (96), dürfte von einer christologischen Weltdeutung her einfachhin abzulehnen sein[7].

Die durch die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung im „Wesen" des Menschen bewirkte Dialektik muß von jedermann zugegeben werden, der nicht einem totalen Extrinsezismus huldigen will. Man kann nicht umhin, dieses Existential als eine die Natur im Innersten treffende, obwohl nicht naturhaft-konstitutive Bestimmung zu bezeichnen, „un accident atteignant notre essence même"[8], „das Innerste und Eigentlichste" und ein „ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens", aber doch nicht zu seiner Natur gehörig (Rahner). Diese Paradoxie ist so eklatant, daß sie jeden Vergleich mit anderen Finalitäts- und Wesensstrukturen verunmöglicht. „Die Natur ist immer das Wesen einer Sache, insofern das Wesen dynamisch als Aktivitätsprinzip betrachtet wird", sagt Gutwenger (88). Das mag vielleicht in der Philosophie gelten; aber dieses „immer" (das auf eine Univozität der Anwendung weist) hat offenbar gerade im Fall des konkreten, auf seinen einzigen *finis ultimus* ausgerichteten Menschen seine Ausnahme gefunden! Aus einem allgemeinen Naturbegriff läßt sich nun einmal, was das Letztziel des Menschen angeht, nichts induzieren; hier haben seine Exigenzen sich unterzuordnen unter den

[7] Von hier aus ein Wort zu der von Gutwenger gleichfalls beanstandeten Theologie der Hölle. Natürlich ist die Hölle eine „positive, reale Möglichkeit für den Menschen", wie sollte sie nicht! „Zu gleicher Zeit hat er kein Recht zu behaupten, es komme niemand in die Hölle!" (96): wo habe ich denn das „behauptet"? Ich würde aber gerade von der christologischen Fundierung aus sagen, daß die Theologie den Abstieg Christi zur (sehr realen) Hölle in ihrem Zusammenhang mit dem Verlassenheitsschrei am Kreuz ein wenig ernster nehmen könnte, wenigstens so ernst wie die ersten christlichen Jahrhunderte ihn nahmen. Ich möchte auch nicht behaupten, daß Barth die Hölle in ihrem vollen Ernst erfaßt hat. Aber ich bin mit Gutwenger sehr einverstanden, wenn er die Frage der realen Möglichkeit (bzw. der absoluten Wirklichkeit der Hölle) unterscheidet von der Frage, ob mit der gleichen Sicherheit behauptet werden kann, daß jetzt schon oder am Ende der Zeiten Menschen in die Hölle kommen, wie, daß welche von ihnen im Himmel sind. Die Kirche hat sich jedenfalls nie in diesem Sinn ausgesprochen.

[8] Malevez 685.

Gehorsam an das Wort Gottes, vor dessen überschwenglicher Gnade jede Forderung der bloßen Natur verstummt.

4. Gratuität der Gnade. — Die Gnade ist definitionsgemäß das, was einer beliebigen geschaffenen Natur gegenüber ungeschuldet ist. Dieser Charakter bestimmt vom ersten bis zum „letzten" Augenblick (einen zeitlich letzten gibt es nicht!) das Zueinander von Gott und Geschöpf, ihre Begegnung; er gilt also auch dort, wo Gott unwiderruflich und unaufhebbar die Verleihung seiner Gnade, ja die Schöpfung des Menschen auf diese Verleihung hin beschlossen hat. Mit anderen Worten: er gilt auch dort, wo der Mensch auf Grund des ursprünglichen, alles tragenden Gnadendekretes Gottes im Gebet diese Gnade für sich fordern darf und muß. Daraus folgt, daß der Gratuitätscharakter der Gnade ihrem innern Wesen anhaftet, und nicht primär ihrer äußern Beziehung zu dem ihr gegenüberstehenden Reich der Natur.

In der Tat versteht man von der Gnade erst dann etwas, wenn man —was nur dem wirklich betenden Menschen gelingt — ihre beiden Eigenschaften gleichzeitig festhält: daß sie unweigerlich („notwendig") verheißen ist und daß sie von Gott immer in souveräner Freiheit geschenkt wird. Sofern das Gnadendekret Gottes von Ewigkeit her besteht, wäre es ein Ungehorsam des Menschen, ihm nicht durch ein absolutes Dank- und Bittgebet zu entsprechen. Aber je wahrer er betet, um so weniger wird er diese Absolutheit oder „Notwendigkeit" mit einer Naturnotwendigkeit verwechseln. Sie ist zugleich unendlich notwendiger (alle Naturnotwendigkeit überholend) und unendlich freier: Es ist das immer neue absolute Wunder, daß Gott mich liebt, bis in den Tod am Kreuz. Der „Notwendigkeits-Charakter" verhindert jede Ausflucht, die Gnadenordnung sei einer irgendwie geschlossenen Natur akzidentell hinzugefügt, in einer Art *ad libitum*; der Freiheitscharakter aber verhindert jede mögliche Gewöhnung, jedes Rechnen mit der Gnade wie mit einer bezugsbereiten Sache.

Ein Beispiel (das nur aus dem Bereich der kreatürlichen Liebe genommen sein kann) mag das erläutern. Zwei Liebende können ihre Begegnung ohne Widerspruch gleichzeitig als einen atemberaubenden Glücksfall ansehen („Weißt du noch, als wir uns zum erstenmal ganz zufällig trafen, wie leicht hätte ich dich übersehen können ..., was wäre dann aus mir geworden? Es ist nicht auszudenken!") und als eine in den Sternen geschriebene ewige Vorbestimmung oder mythisch als ein in „Vorgeburten" festgelegtes Geschick, das sie von urher gerade in diesem Augenblick der Zeit zusammenführte. Auch hier ergänzen sich Notwendigkeit und Freiheit derart, daß beide einander voraussetzen, beleuchten, ja steigern. So kann der Beter vor Gott im gleichen Erfahren wissen, daß er von Urewigkeit für die Gnade erdacht, vorbestimmt und geschaffen worden ist, und daß gerade diese Erwählung das schlechthinige freie Wunder bleibt, auf das er ewig keinen Anspruch hat.

Nur wer die Qualitäten der Naturnotwendigkeit und der Gnadennotwendigkeit (auf Grund göttlichen Dekrets) nicht auseinanderhalten kann — das heißt wer nicht im Gebet denkt, kein *homo religiosus* ist — wird den Gratuitätscharakter der göttlichen Selbsthingabe mit einem weltlich-kontingenten Faktum vergleichen und sich dann allen Ernstes auszumalen anfangen, was geschehen wäre, wenn ... Er wird aber dann aus dem Lichtbereich des nach Einsicht suchenden Glaubens heraustreten in das Halbdunkel oder die Finsternis des räsonnierenden Philosophen. Man wird dies daran ersehen, daß er sich in gedanklichen Regionen bewegt, in denen sich zu ergehen der Mensch vor dem Worte Gottes, der Mensch der Offenbarung in keiner Weise aufgefordert ist.

Es scheint mir leider unleugbar, daß eine längere theologische Tradition von diesem Rationalismus, wenn nicht inhaltlich (das wohl auch), so doch methodisch angesteckt ist, daß also der spezifische, mit nichts anderem zu verwechselnde Gratuitätscharakter der Gnade Gottes nicht genügend in einer theologischen Phänomenologie beschrieben worden ist.

Die Theologen brauchen nicht das Gefühl zu haben, sich zu erniedrigen oder ihr eigentliches Gebiet zu verlassen, wenn sie bei den Heiligen in die Schule gehen, um bei ihnen festzustellen, auf welche Weise der wahre Mensch, der von der Offenbarung gemeinte und gebildete Mensch auf Gottes Gnade reagiert. Sie würden dort erkennen, daß Begriffe wie „Notwendigkeit", „Exigenz", „Freiheit" in der Gebetsbeziehung wirklich eine andere Dignität und Fülle erhalten, als im Munde des Philosophen; eine, die aus der Gnadenwirklichkeit selber stammt. (Das ist ja auch die entscheidende Aussage Karl Barths in dieser Beziehung.)

5. Die Hypothese einer gnadenlosen Natur. — Halten wir, der Klarheit halber, zwei Überlegungen scharf auseinander: 1. Ist eine Welt möglich, in welcher „Gott vernünftige Wesen geschaffen hätte, ohne sie zur seligen Anschauung hinzuordnen und zu rufen"? (Enzyklika „Humani Generis".) 2. Folgt aus der Gratuität der faktischen Gnadenordnung analytisch, daß eine Welt ohne Gnade möglich sein muß? Beide Fragen decken sich keineswegs; die erste könnte positiv oder hypothetisch aus Gründen bejaht werden, die nicht identisch zu sein bräuchten mit den (vielleicht nicht unbedingt schlüssigen) des zweiten Satzes. Der erste Satz könnte zur Bejahung einer „einfachen Möglichkeit" führen, der zweite müßte, wenn er schlüssig wäre, zur Setzung einer „notwendigen Möglichkeit" führen, so notwendig wie die Necessität der wirklich bestehenden Ordnung, die, sofern sie ist, nicht nicht sein kann und als Bedingung der Möglichkeit ihres Soseins das Seinkönnen einer anderen Weltordnung einschlösse.

a) Daß Gott unendlich mehr und anderes schaffen kann, als er geschaffen hat, liegt im Begriff seiner Allmacht. In dieser Unendlichkeit hat der Mensch alles enthalten zu denken, was in den Augen Gottes der Verwirklichung wert und würdig sein könnte. Was das im einzelnen ist, kann der Mensch nicht wissen. Denn wie die Unterscheidung einer *potentia absoluta* Gottes von seiner *potentia ordinata* nichts als eine (gefährliche) Abstraktion ist, so ist die Aufstellung einer *nonrepugnantia in terminis* als Basis der Verwirklichbarkeit bestenfalls eine Abstraktion, nämlich von alldem, was einer Idee nicht für uns, sondern für Gott die Fülle der „Verwirklichungswürdigkeit" gibt. Auch schafft ja Gott nicht einzelne Gegenstände, sondern er schafft eine ungeheure Weltordnung im ganzen — und wer ahnt, wie weit in Zeit und Raum und in unerfaßbare Dimensionen hinein sich die wirkliche Welt erstreckt? — die nur als ganze (mit allen in ihr enthaltenen Kontingenzen), d. h. als von Gott durchwirkte, erlöste, durch Christus zum Vater heimgeführte, das Prädikat „sehr gut", die Marke der „Wirklichkeitswürdigkeit" erhält. Man kann der Meinung sein, Gottes Allmacht zu ehren, wenn man ihr bestimmte, vom Menschen umrissene Möglichkeiten als schaffbar zuträgt; doch wird man sich dieser Allmacht gegenüber adäquater verhalten, wenn man ihr die Gehalte des vor Gott Möglichen überläßt und im übrigen die Allmacht und ihre Unendlichkeit ernstnimmt.

b) Aber wie, wenn nicht die Phantasie des Philosophen oder des Frommen solche Possibilien formt, sondern der Glaubensgehorsam? Wenn die Forderung einer bestimmten Möglichkeit nichts anderes ist als die negative und komplementäre Formulierung eines positiven Glaubenssatzes, zum Beispiel desjenigen der Gratuität der Gnade? Wir geben von vornherein zu, daß diese Negativformel („es hätte auch ohne das gehen können") auf den ersten Blick (der für viele auch der letzte ist) die genaue Entsprechung der positiven zu sein scheint, die sie in ihrem eigentlichen Sinn ins Licht setzt und der sie eine für die Erläuterung zweckmäßige Auslegung gibt. Daß aber diese Negativformel nicht den ganzen Inhalt der positiven ausdrückt, liegt in ihrem Wesen; sie enthält ja keine Bestimmung dessen, was der puren Natur nicht verliehen wird. Daß sie infolgedessen auch nicht den der Gnade eigentümlichen (und mit andern innergeschöpflichen Freiheiten nicht zu verwechselnden) Gratuitätscharakter

der Gnade zum Ausdruck bringen kann, liegt auf der Hand. Dieser unterscheidende Charakter der Gnadengratuität (gegenüber dem allgemeinen Begriff des „Ungeschuldeten") will aber auch nicht vom betreffenden Satz der Enzyklika thematisch herausgearbeitet werden; es geht ihr thetisch lediglich darum, die Ungeschuldetheit der Gnade auch dort, wo die Schöpfungsordnung bereits gesetzt ist, festzuhalten und zu verteidigen. Zuletzt ist zu erinnern, daß auch (und gerade) der, der die volle Aequivalenz des positiven und negativen Satzes zugibt, deswegen nicht in die Lage versetzt ist, ein *desiderum naturale absolutum*' oder *,infrustrabile*' annehmen oder gar die Unmöglichkeit von *ratia intellectu praedita* ohne Hinordnung auf die *visio* behaupten zu müssen. Es geht nur darum, in den beiden erhobenen Fragestellungen die Kompetenz der menschlichen Spekulation in ihre Schranken zu weisen.

Hier muß ich Gutwenger nun wirklich fragen, ob er dieses „sich *a priori* verschiedene Möglichkeiten ausdenken" (90), wie der Mensch zu seinem letzten Ziel gelangen kann, für einen ernsthaften philosophischen oder theologischen Akt halten kann? Oder ob er „die unbegrenzt vielen Formen eines *ordo naturalis*", die nach ihm „denkbar" sind, als wirkliche „Gedanken" (d. h. solche, die einer wie immer gearteten Realität entsprechen) hält? „Man übersehe jene Form der natürlichen Ordnung nicht, in welcher er ohne Tod mit Leib und Seele ins Jenseits versetzt worden wäre. Ja, es wäre denkbar, daß Gott nur einen Menschen als geschlechtsloses Wesen geschaffen hätte" (93). Warum nicht vierbeinig oder mit Flügeln? Es genügt nicht, angesichts all dieser Phantasien zu sagen, es sei ein „müßiges Unterfangen", sich auszumalen, „welche Form der natürlichen Ordnung Gott gewählt haben würde, falls ...", sondern man muß viel einfacher sagen: das müßige Unterfangen beginnt bereits im Ersinnen und Ernstnehmen solcher Möglichkeiten, deren innere Konsistenz gar nicht erprobbar ist. Sehr viel besser ist es, mit Malevez dieses ganze Possibiliendenken durch den Hinweis auf seinen Anthropomorphismus abzuschneiden und mit Sertillanges (den Malevez hier sehr passend zitiert, S. 585—586) die Dinge umzukehren: „Die Welt ist nicht möglich, bevor sie existiert. Ihre Möglichkeit ist, auch in Gott selbst, erst nachfolgend auf den Akt, der sie erschafft, gegeben, und diese Möglichkeit ist nichts als die Rückprojektion ihrer Existenz".

Etwas ganz anderes ist es, den Sinngehalt einer in der Wirklichkeit enthaltenen Struktur festzustellen und phänomenologisch zu beschreiben, indem man von andern Wirklichkeiten absieht. So kann man den Sinngehalt „Natur des Menschen" herausheben und ihn in sich widerspruchslos darzustellen suchen (bestände in ihr ein *desiderium visionis absolutum*, so wäre diese Widerspruchslosigkeit dahin!), ohne aber dabei aus den Augen zu verlieren, daß die Sinnstruktur in einen umgreifenden Zusammenhang eingebettet und auf sie hin sich in einem Zustand letzter Indeterminiertheit — gerade was ihre gesamte teleologische Letztstruktur angeht — befindet.

Wir können somit, was die Inhaltlichkeit des theologischen Naturbegriffs angeht, Gutwenger durchaus zugeben, daß ihr Sinngehalt nicht so festgelegt ist, daß er an sich nicht in verschiedenster Weise vollendbar gedacht werden kann. Man kann diese „Offenheit" der personalen Geistnatur (im Unterschied zu den Naturen der untergeistigen Wesen) nun aber auch so ausdeuten (und der Zusammenhang unserer Auslegung legt dies nahe), daß man diesen wahren und echten Sinngehalt als einen auf den faktisch einzigen und abschließenden Endsinn vorläufigen versteht, als ein in die von Gott immer gewollte Synthese eingehendes Moment, ohne dessen relative Eigenständigkeit diese Synthese nicht möglich wäre, das aber seine letzte Existenzberechtigung gerade in dieser Einordnung und (für es selbst) Überhöhung gewinnt.

6. Appetitus naturalis visionis. — Wir haben aus mehreren Gründen die Besprechung dieses Problems, das für gewöhnlich an der Spitze marschiert, an den Schluß verwiesen: 1. weil die grundsätzlicheren Fragen, die vorausgehen,

von ihm (weder von seiner historischen noch von seiner sachlichen Seite) nicht präjudiziert werden sollen; 2. weil das *appetitus*-Problem in seiner Formulierung selber bereits präjudiziert ist durch eine bestimmte (griechische) Philosophie und Anthropologie (des platonischen Eros und der aristotelischen Entelechie), also durch eine Auffassung des Menschen als einer teleologischen Physis unter dem Oberbegriff anderer innerweltlichen Naturen. Für unsere theologische Fragestellung ist diese unbesehene Anwendung eine petitio principii; 3. weil erst jetzt klar wird, wie schwierig die exakte Darstellung des Tatbestandes ist, nämlich dessen, was nach Ausklammerung des auf die *visio* ausrichtenden Existentials im Zentrum der Geisttätigkeit der menschlichen Natur übrigbleibt. Bedenken wir, daß wir praktisch immer von der existierenden Natur aus denken sollen und müssen, deren Bezogenheit über alle Natur hinaus eine kategorische, unverlierbare und ihr Wesen selbst affizierende ist, so verliert die Spekulation über den *appetitus pure naturalis* völlig sowohl ihre Dringlichkeit wie ihre Durchführbarkeit. Gewiß kann man — wie Malevez es zu Ende in Anlehnung an Maréchal vorschlägt — den Weg einer Analyse der geistigen Urteils- und Willensstruktur beschreiten und deren transzendentale Möglichkeitsbedingungen erforschen, und je mehr man im Vordergründigen und Empirischen bleibt, um so mehr wird der Philosoph sich in seinem Element befinden. Wenn er dann aber auf die letzten Strukturen und Entscheidungen des Geistes zurückgreift, wie Blondel in seiner „Action", dann wird auch für ihn die Unterscheidung zwischen (theologischer) Natur und übernatürlichem Existential undurchführbar werden. Vor das gleiche Dilemma wie Blondel ist (wie wir es in „Karl Barth" angedeutet haben) auch Maréchals große Synthese gestellt, der ursprünglich von einer Phänomenologie des mystischen Bewußtseins herkommt.

Man beachte aber wohl, daß dieser scheinbare „Agnostizismus" gar nicht die konkrete Natur als solche betrifft, die ja der Gegenstand der Philosophie ist, sondern lediglich die Grenzlinien zwischen der konkreten und der abstrakten Natur, die den Philosophen überhaupt nicht angeht und die auch den Theologen — wenn ers nur sein ließe! — nicht zu beschäftigen bräuchte. Sein Gegenstand ist ja nicht die allenfalls mögliche, sondern die wirkliche Welt, mit ihrer Spannung zwischen Schöpfung und Bund, Sündenfall und Erlösung, Altem und Neuem Bund, an deren Erforschung er sichs genügen lassen könnte, so wie auch Gott es sich an seiner einen, sehr guten Welt genügen läßt.

Will man aber um jeden Preis die Frage dennoch aufwerfen, ob in der (theologischen) Wesensstruktur der „Menschennatur" ein desiderium naturale visionis im Sinn eines positiven geistigen Dranges oder nur eines Nicht-Widerspruchs anzusetzen ist, so würde ich (in Verfolgung der Linie am Ende meines Buches „Wahrheit", 1946) mit Gutwenger zusammen (89f) eher zum zweiten neigen und dem Sinnganzen „Natur" damit seine abwartende Offenheit belassen, die freilich so beschaffen sein muß, daß das „Existential" es erhöhen und polarisieren kann, ohne es zu vergewaltigen. Alles andere scheint mir eine Projektion der faktisch übernatürlichen Finalität in die Naturstruktur zurück zu sein, unter dem Druck einer tausendjährigen platonisierenden Tradition.

Damit scheint mir auch die historische Problematik an ihren Ort gestellt. Sachlich ist es wirklich nicht von entscheidender Wichtigkeit, ob die strittigen Thomastexte mehr philosophisch oder mehr theologisch gedeutet werden sollen, da sie ja doch einer Zeit entstammen, in welcher Philosophie und Theologie nicht wie heute unterschieden wurden und erst recht nicht die von K. Rahner angebrachte Unterscheidung von Natur und Existential ins Gewicht fiel[9]. Ebensowenig, ob der Begriff der *natura pura* wirklich aus Cajetan stammt oder seine

[9] Vgl. H. Lais, Die Gnadenlehre des hl. Thomas, München 1951.

spuren noch etwas weiter zurückverfolgt werden können[10]. Ternus[11] legt den Finger auf die wunde Stelle: „Bei Cajetan kreuzen sich immer wieder die zwei an sich grundsätzlich ... verschiedenen Wege der Gedankenführung (der philosophische und der theologische) zum beiderseits gemeinsamen Resultat einer an sich möglichen reinen Naturverwirklichung. Sehr wahrscheinlich (hat) er sich über die grundsätzliche Zweiheit und Verschiedenheit nicht einmal ausdrücklich Rechenschaft abgelegt", nämlich des Weges „von einem reinen aristotelischen Naturbegriff her" und dem theologischen, der von der „naturtranszendenten Gratuität herkommt". Meine ganze Bemühung galt dem Nachweis, daß diese Wege nicht zum gleichen Gegenstand führen, daß die Analogie im Naturbegriff die eindeutige Herstellung des Inhaltes verhindert. Man beachte aber, daß das für die Theologie keinen Verlust bedeutet, sondern einen Fortschritt, nämlich in der Exaktheit der Bestimmung jener Pole, die das dramatische Geschehen zwischen Gott und Mensch umfangen: Schöpfung und Erlösung. Die wirklichen Pole (zu deren Näherbestimmung der theologische Naturbegriff notwendig ist) liegen nahe bei den früheren, sie decken sich zum Teil mit ihnen, aber nur zum Teil.

Das Ganze ist, wie anfangs gesagt, nicht ein müßiges Gedankenspiel, sondern etwas, was auch die Praxis des christlichen Lebens, zum Beispiel der Apologetik angeht. Denn die Strukturen der wirklichen Welt, der Metaphysiken, der Ethiken und Politiken usf., sind allesamt eingebettet in die wirkliche übernatürliche Finalität der einzig wirklichen Menschennatur. Es hätte daher keinen Sinn, einen Menschen, auch wenn er ungläubig wäre, auf etwas anderes hin anzureden als auf diese Wirklichkeit. Ihn auf die Möglichkeit einer „reinen Natur" hin anreden, hieße ihn, so wie er ist, von vornherein verfehlen — was nicht sagt, daß die (eingebetteten) Sinnstrukturen der Natur keine Gültigkeit haben.

H. U. v. Balthasar

II.

Hätte sich Balthasar in seinem Buch so klar und gemäßigt ausgedrückt wie in seinem Artikel, so wären manche Mißverständnisse nicht eingetreten. Ich stelle mit Freuden fest, daß zwischen seinen und meinen Ansichten nicht jener Abgrund klafft, der eine konstruktive Aussprache unmöglich macht. Doch um der Gerechtigkeit willen, auf die auch ein Kritiker Anspruch hat, sei darauf hingewiesen, daß Balthasar seine Theorie stark modifiziert hat. Eigentlich geht es nicht an, mir von seinen neuen Positionen aus entgegenzutreten. Nicht der Inhalt seines Artikels, der Inhalt seines Buches stand zur Diskussion.

Irreführend war für mich Balthasars Ausgangspunkt von der Analogie des Naturbegriffs. Wenn er mir zubilligt, der Sinngehalt des Naturbegriffs könne nicht so festgelegt werden, daß er nicht in verschiedener Weise vollendbar gedacht werden kann, dann scheint der Naturbegriff doch nicht jene zugespitzte Analogie zu besitzen, die ihm Balthasar zuschreibt. Wie der Begriff *animal* in Univozität von vernünftigen und unvernünftigen Wesen ausgesagt wird, da ja die Idee „Lebewesen" weder einseitig auf Vernunft noch einseitig auf deren Gegenteil festgelegt ist, so kann der Begriff Natur auch von der reinen und der konkreten Natur prädiziert werden, weil ja (ich berufe mich auf das Zugeständnis Balthasars) der Sinngehalt der Natur in verschiedener Weise vollendbar gedacht und darum von der Finalität einer möglichen oder konkreten Ordnung abstrahiert werden kann. Wird die gemeinsame Wurzel der reinen und der theologischen Natur nicht beachtet, sondern dem Naturbegriff ohne Einschränkung der Charakter der Analogie zugeschrieben, so scheint die Ausrichtung auf das gnadenhafte Letztziel nicht (auch gedanklich nicht) von der

[10] Vgl. I. Alfaro, Lo Natural y lo Sobrenatural, Madrid 1952, und dazu wie zu Lais J. Ternus S. J., Scholastik 27 (1952) 262ff; 28 (1953) 399—404.

[11] Ternus, Scholastik 28 (1953) 403.

konkreten Natur geschieden werden zu können. Damit bleibt aber die reine Natur nicht einmal als Hilfsbegriff bestehen, sondern schrumpft zur leeren Illusion zusammen. Die konkrete Natur wird jetzt zur *substantia supernaturalis*. Das Mißverständnis ist von Balthasar insofern geklärt, als er dem Philosophen die Analyse der geistigen Urteils- und Willensstruktur sowie die Erforschung ihrer transzendentalen Möglichkeitsbedingungen beläßt. Ich glaube, auch auf diesem Wege wird sich der Sinngehalt des Naturbegriffs philosophisch festlegen lassen.

Wahrscheinlich wird mir Balthasar hier vorwerfen, daß ich den *status quaestionis* nicht verstehe und dauernd den Begriff der abstrakten mit dem der theologischen Natur vermenge. Ich werde auf diesen Vorwurf gleich antworten. Vorher möchte ich zu meiner Verteidigung noch auf einen anderen Punkt verweisen.

In seinem Artikel sagt Balthasar: „Man kann diese ‚Offenheit' der personalen Geistnatur (im Unterschied zu den Naturen der untergeistigen Wesen) nun aber auch so ausdeuten (und der Zusammenhang unserer Auslegung legt dies nahe), daß man diesen wahren und echten Sinngehalt als einen auf den faktisch einzigen und abschließenden Endsinn vorläufigen versteht ..."[1] Gewiß kann man das. Wir geben es dem Autor gerne zu. Der Zusammenhang seiner Ausführungen macht es nunmehr klar, was gemeint ist. Doch war in seinem Buch für mich der Zusammenhang nicht so durchsichtig, wie er es jetzt ist. Ohne weitere Erklärungen abzugeben, bewaffnete er in seinem Buch die menschliche Natur mit einer Finalitätsspitze, die mir den Gratuitätscharakter der Gnade auszuschließen schien.

Zur Überbrückung von Mißverständnissen benützt Balthasar jetzt den Begriff „übernatürliches Existential". Dieses wird gekennzeichnet als ein ontologisches Konstitutiv des menschlichen Wesens, das aber nicht zu seiner Natur gehört. „Diese Paradoxie ist so eklatant, daß sie jeden Vergleich mit andern Finalitäts- und Wesensstrukturen verunmöglicht"[2]. Auf diese Bemerkung Balthasars werden wir noch zurückkommen. Einstweilen sollen zum Thema „übernatürliches Existential" einige Fragen gestellt und eine Kritik angebracht werden.

Mit dem übernatürlichen Existenzial soll sowohl der Extrinsezismus (: der Mensch hat von Haus aus keinen Bezug auf die Gnade) als auch der übertriebene Intrinsezismus (: der Mensch ist von Haus aus durch ein absolutes *desiderium naturale* auf die Gnade angelegt) überwunden werden. Schon Malevez hat darauf hingewiesen, daß die alte Problemstellung nicht aufgehoben, sondern nur verlagert erscheint[3]. Auch beim übernatürlichen Existenzial muß gefragt werden: Ist es der Natur von außen aufoktroyiert oder nicht? Wenn ja, dann bleibt der Gnadenextrinsezismus letztlich bestehen. Wenn nein, dann rührt sich die Frage: Hat der Mensch eine natürliche Ausrichtung, ein *desiderium naturale* auf dieses Existenzial hin? Beruft man sich mit Balthasar auf eine *potentia obedientialis*, die sich dem Existenzial gegenüber widerspruchslos verhält und darum vom Existenzial nicht vergewaltigt wird, so ist damit nicht nur eine negative Aussage gemacht, deren positives Äquivalent vor allem Interesse fordern würde, sondern es erhebt sich zudem die selbstverständliche Frage: Warum genügt diese *potentia obedientialis* nicht unmittelbar für die Gnade? Warum die Zwischenschaltung durch ein übernatürliches Existenzial? Die *potentia obedientialis* besteht im Menschen als theologisch erschlossenes Faktum dem Übernatürlichen gegenüber. Ist das neue Existenzial nicht ebenso gut übernatürlich wie die Gnade selbst? Wenn ja, wozu die Zwischenschaltung? Die *potentia obedientialis* reicht dann auch zur unmittelbaren Aufnahme der Gnade hin.

Hier wird Balthasar einwerfen, daß ich die Problemstellung verfehlt habe. Man muß von der Berufung zur *visio* her denken. Durch die Berufung zur *visio* ist das Dasein des übernatürlichen Existenzials gesichert. Als Beweis führt

[1] Oben S. 459.
[2] Oben S. 456.
[3] L. Malevez, La gratuité du surnaturel: Nouvelle revue théol. 75 (1953) 685.

Balthasar den Gedanken an, daß sich die Beschlüsse Gottes im Sosein der Kreatur einzeichnen. Die Berufung Gottes muß also „vor" aller Begnadung im Innersten der Natur ein Existenzial setzen[4]. Nachdem diese Ebene erreicht ist, folgen die übrigen Gedanken Balthasars in konsequenter Weise.

Hier möchte ich mir die Frage erlauben: Ist der von Balthasar erbrachte Beweis wirklich schlüssig und durchschlagend? Oder wird nicht von ihm einfach ein Prinzip der Theodizee in ziemlich formalistischer Weise verwendet? Um mich genauer auszudrücken: Das Berufungsdekret Gottes bedeutet den Beschluß, dem Menschen als Letztziel die *visio* zu gewähren. Ist damit nicht der geschöpfliche Terminus der Berufung in der *visio* selbst zu sehen? Warum muß noch ein eigenes Existenzial angenommen werden, da doch die heiligmachende Gnade die physische Ausrichtung und Bewegung zum übernatürlichen Endziel verleiht? Um die Abgrenzung zwischen übernatürlichem Existenzial und heiligmachender Gnade kümmert sich Balthasar überhaupt nicht. Einstweilen sieht er seinen Beweis für das Dasein des Existenzials als durchschlagend an. Wahrscheinlich ist das der Grund, der ihn zur Vernachlässigung der geforderten Grenzziehung verleitet.

Aber nochmals zum Beweise Balthasars! Wie gesagt, findet die Berufung zur *visio* in der *visio* ihren angemessenen Terminus. Wird die Natur des Menschen als ein nach Gott hin Geöffnetes und, was das Letztziel betrifft, als ein in der Spannung verschiedener Vollendungsmöglichkeiten Verlaufendes konzipiert, dann werden eben, mit Ausnahme einer einzigen, und zwar der höchsten Vollendungsmöglichkeit, alle andern gegenstandslos. Dadurch erklärt sich die Polarisierung der menschlichen Natur auf ein übernatürliches Endziel hin, ohne daß es notwendig wäre, noch ein zusätzliches Existenzial übernatürlichen Charakters zu postulieren. In meinem Artikel „Natur und Übernatur" habe ich einen Weg zur Gewinnung des nach Gott hin geöffneten Wesens des Menschen angegeben. Dieser Weg ging nicht von theologischen Erwägungen aus.

Damit komme ich auf einen prinzipiellen Einwurf Balthasars zu sprechen. Denn Balthasar wird sagen, daß ich den konkreten Menschen, also den Menschen der übernatürlichen Ordnung, den schon je mit einem übernatürlichen Existenzial versehenen Menschen analysiert und darum nur einen theologischen Naturbegriff erarbeitet habe. Ja, dieser Einwurf wäre berechtigt, wenn Balthasar das Dasein des übernatürlichen Existenzials erwiesen hätte. Ohne einen stringenten Beweis für dieses Existenzial zu liefern, verschlägt der gemachte Einwurf nicht. Im Gegenteil, er setzt hinter alle andern Gedanken Balthasars ein großes Fragezeichen. Wenn Balthasar sich beklagt, daß die durch ihn vertretene Problemstellung noch nicht verstanden sei, so ist das vielleicht damit zu erklären, daß es noch gar nicht feststeht, ob es sich um ein echtes Problem handelt. Man muß doch, wo es lediglich um theologische Konklusionen geht, das Grundprinzip wissenschaftlicher Ökonomie walten lassen und nicht überflüssige Entitäten konstruieren, um nachher zu eklatanten Paradoxien zu gelangen. Balthasar hat mir vorgeworfen, meine Kritik an seinem Buch sei nur polemisch, aber nicht aufbauend. Wie kann ich an einem Haus mitbauen, von dem ich überzeugt bin, daß es kein Fundament besitzt. Seine Rüge, daß ich mit dem Hammer philosophiere, muß ich damit beantworten, daß er ohne Beton Häuser baut. Und ich muß ihn auch angesichts der Angreifbarkeit seines Beweises fragen, ob er nicht zu weit geht, indem er sich ermächtigt, Philosophen und Theologen kategorisch ihre Gebiete zuzuweisen und ihrem Denken Grenzen vorzuschreiben.

Ich habe noch einiges zur Possibilienfrage zu sagen. Für Balthasar ist der Naturbegriff ein Hilfsbegriff, an Hand dessen wir uns den Gratuitätscharakter der Gnade klarmachen müssen. In seinem Buch wies er auf die Tatsache hin,

[4] Oben S. 453.

daß wir uns den Begriff der Natur nicht anschaulich machen können. Er unterscheidet den Standpunkt Gottes von dem des Menschen. Nicht alles, was der Mensch möglich denkt, muß in den Augen Gottes als möglich erscheinen. Lassen wir diese letzte Ansicht einstweilen unangetastet. Aber in der Behauptung, daß wir den Begriff der reinen Natur nicht anschaulich machen können, lag doch wohl nicht die implizite Aufforderung, es vom Standpunkt Gottes, sondern von dem des Menschen aus zu tun. Wenn nach Balthasar alle diesbezüglichen Bemühungen in einem Abklatsch des konkreten Menschen enden, so muß er doch den menschlichen Standpunkt vor Augen gehabt haben. Aber gerade von hier aus läßt sich eine solche Fülle widerspruchsloser Möglichkeiten denken, daß die Veranschaulichung ein müßiges Werk wird. Mir scheint, daß Balthasar mir eine Position unterschiebt, die ich nicht eingenommen hatte.

Damit ist das Possibilienproblem noch nicht abgetan. Ein vom menschlichen Denken unabhängiges ideales Sein der Possibilien lehne ich ebenso ab, wie es Balthasar tut. Darin sind sich alle einig, daß göttliches Denken kein ideales Sein schenkt. Es genügt aber nicht, auf die Allmacht Gottes zu weisen und Sertillanges zu zitieren: „Die Welt ist nicht möglich, bevor sie existiert. Ihre Möglichkeit ist, auch in Gott selbst, erst nachfolgend auf den Akt, der sie erschafft, gegeben, und diese Möglichkeit ist nichts als die Rückprojektion ihrer Existenz."[5] Es heißt doch geradezu den menschlichen Verstand in Mißkredit bringen, wenn man ihm nicht den Schluß zubilligt: Was in der Zeit geschaffen wurde, konnte vorher geschaffen werden. Dabei bleibt die Identität von Gottes Kreationsbeschluß und Sein bestehen. Trotzdem ist durch das Wort „Können" das Possibile als ein logisches oder auch zeitliches Prius gekennzeichnet.

Die Allwissenheit Gottes fordert, daß er je um das weiß, was in sich erschaffbar ist. Damit ist nicht gesagt, daß er die Possibilien nach Menschenart als Intentionales denkt. Wer nimmt das schon an? Aber er weiß in unendlicher Weise von allen Possibilien. Wenn wir Menschen über die Possibilienfrage reden, müssen wir es als Menschen tun, indem wir unsere Eigenart und Erfahrung benützen. Wir bleiben uns der Analogie bewußt. Protagoras hatte nicht ganz unrecht, als er den Menschen das Maß aller Dinge nannte. Die Ausdrucksformen des menschlichen Denkens, in das alles hineingehoben wird, bleiben endlich und begrenzt. Darum wird unsere Aussage von Gott immer Anthropomorphes enthalten. Mehr verlangen, hieße den Menschen auffordern, entweder seine Gedanken mit dem Modus der Unendlichkeit zu schmücken oder überhaupt nicht mehr von Gott zu reden. In anderm Zusammenhang bekennt Balthasar, sein Denken sei schlicht biblisch. Wie anthropomorph ist doch die Aussage von Gott in der schlichten Redeweise der Bibel! Wenn Gott über Gott redend Anthropomorphes nicht vermeiden kann, um wieviel weniger wir. Unsere Rede muß nicht vollkommener sein als die Gottes.

Noch ein Wort zur menschlichen Erkenntnis der Possibilien. Es geht nicht an, hier eine erkenntnismetaphysische Abhandlung niederzuschreiben. Aber ich darf mich wohl mit anderen in der Annahme einig wissen, daß sich Denk- und Seinsprinzipien decken. Wenn sich der Mensch ein Widerspruchsloses denkt, tut er es unter dem Regulativ des Seins. Sein kann dem Sein nicht widersprechen. Deshalb muß grundsätzlich für jedes Possibile die Möglichkeit eines Sinnganzen bestehen, in die es hineingebettet werden kann. Auf Grund der Kritik, der ich Balthasars Existenzial und Folgerungen unterwarf, kann es niemandem verwehrt sein, eine rein natürliche Ordnung als positive Möglichkeit hinzunehmen. Die Philosophen mögen ruhig weiterspekulieren; ja selbst die Theologen dürfen noch denken, ohne sich dem Stigma des Rationalismus auszuliefern.

Engelbert Gutwenger S. J.

[5] Oben S. 459.

DIE KOMMUNION AM KARFREITAG

Von Josef Andreas Jungmann S.J., Innsbruck

Auf dem liturgischen Studientreffen in Lugano im September 1953 hat Abt Bernard Capelle in einem bedeutsamen Vortrag unter anderem festgestellt, daß für eine allfällige Reform der Karfreitagliturgie bezüglich der Missa praesanctificatorum nur die Alternative bestehen könne: entweder auch die Kommunion des Volkes wieder einzuführen oder aber die Missa praesanctificatorum überhaupt fallen zu lassen, da diese ja nur einen Kommunionritus darstellt und mindestens in der heutigen Kirchendisziplin kein stichhaltiger Grund ersichtlich ist, die Kommunion dem Priester vorzubehalten. Der Grundsatz ist so einleuchtend, daß er nur eben ausgesprochen werden mußte. Aber nach welcher Seite soll dann die Entscheidung fallen? Da es sich bei der einen wie bei der anderen Lösung um ein Zurückgreifen auf einen früheren Stand der Dinge handeln würde, ist auf jeden Fall eine geschichtliche Besinnung am Platze.

Die Praxis der Kirche kennt in der Frühzeit und durch mehr als ein halbes Jahrtausend keine Kommunion am Karfreitag. Außerhalb der römischen Liturgie scheint sie auch in späterer Zeit unbekannt geblieben zu sein, nicht bloß im Orient, sondern auch im Abendland. Die Liturgie von Mailand kennt die Missa praesanctificatorum am Karfreitag bis heute nicht. Für Rom selbst liegt der bekannte Brief von Papst Innozenz I. († 417) vor, demzufolge die kirchliche Überlieferung verlangt, daß am Karfreitag und am Karsamstag, so wie die Apostel getrauert und gefastet haben, so auch in der Kirche keine sakramentale Feier stattfinde (*sacramenta penitus non celebrari*)[1]. Es ist also nicht bloß ein Fehlen der Eucharistiefeier an diesen Tagen, sondern ein bewußtes Vermeiden derselben in der Überzeugung, daß fromme Trauer und Buße die geziemende Art sei, sie zu begehen.

Ein Einbruch in diese Überlieferung wird erstmalig bezeugt durch den Karwochenordo von Einsiedeln. Der fränkische Rompilger, der darin gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts niedergelegt hat, was ihm im päpstlichen Gottesdienst bemerkenswert erschien, berichtet von der Verehrung des Kreuzes *ad Hierusalem*, von den Lesungen und den anschließenden Orationes sollemnes und von der darauffolgenden Rückkehr zum Lateran und fügt dann die Bemerkung hinzu: *Attamen Apostolicus ibi non communicat nec Diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio, quod V. feria servatum est. Et qui voluerit ibi communicare, vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat*[2]. Es ist also eine Bewegung für die Kommunion vorhanden, doch nimmt der Papst selber daran nicht teil. Ein zweiter Rompilger, der im folgenden Jahrhundert, im Jahre 830/31 an Ort und Stelle Erkundigungen einzieht, Amalar von Metz, findet — im Gegensatz zu einer bereits weit verbreiteten davon verschiedenen Praxis — dieselbe Situation vor. Er hat den römischen Archidiakon wegen der Kommunion am Karfreitag befragt und die Antwort erhalten: *In ea statione, ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat*[3]. Und Amalar wirbt nun in seinem liturgischen Handbuch auch bei seinen fränkischen Landsleuten für diese Lösung: Der Gottesdienst soll mit der Verehrung des Kreuzes schließen[4].

Doch anscheinend ohne Erfolg. Mehrere Quellen nämlich, die uns durch fränkische Handschriften bekannt sind und die römische Liturgie wiedergeben wollen, ohne ausdrücklich die Liturgie des Papstes im Auge zu haben, berichten von einer allgemeinen Kommunion am Karfreitag, bei der der Zelebrant keine Ausnahme macht. So noch im 8. Jahrhundert das ältere Sacramentarium Gela-

[1] Ep. 25 (PL 20, 556).
[2] M. Andrieu, Les Ordines Romani III Löwen 1951, 272.
[3] Amalar, Liber officialis I, 15 (Hanssens II, 107).
[4] Ebd. (II, 108).

sianum[5], der suburbikarische Karwochenordo[6], der Ordo von S. Amand[7] und im Grunde alle aus dieser Zeit bekannt gewordenen Ordines[8].

In etwas späterer Zeit macht auch die päpstliche Liturgie keine Ausnahme mehr. Nach dem römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts hält der Pontifex am Karfreitag die Missa praesanctificatorum. Sie ist mit allgemeiner Kommunion verbunden: *et omnes qui volunt, communicant cum silentio*[9]. Ja, nach dem Pontifikale der römischen Kurie aus dem 13. Jahrhundert sind die Rollen bereits vertauscht: nicht mehr das Volk, wohl aber der Papst kommuniziert. *Communicat autem solus pontifex sine ministris*[10]. Es ist die Praxis, die seitdem in Rom beobachtet wird und die durch das Missale Romanum von 1570 zur allgemeinen Übung erhoben worden ist, der Kommunionritus der Missa praesanctificatorum, in der der Zelebrant allein den Leib des Herrn empfängt.

Dagegen hat sich in den nördlichen Ländern die Missa praesanctificatorum mit der Kommunion des Volkes nicht nur durchgesetzt — trotz Amalar — sie ist auch in derselben Weise in den folgenden Jahrhunderten in Übung geblieben, ja erst recht zur Blüte gekommen. Der Karfreitag war das ganze spätere Mittelalter hindurch — neben Gründonnerstag und Ostersonntag — einer der großen Kommuniontage. Die meisten Christen pflegten ja damals nur einmal im Jahr in der österlichen Zeit die Kommunion zu empfangen. So war es in England, in Spanien, in Frankreich, in Deutschland[11]. Nur einzelne Klöster und einzelne Kathedralen, die wohl dem römischen Vorbild enger folgen wollten, bildeten eine Ausnahme. Selbst noch nach 1570 hat sich die Karfreitagskommunion des Volkes an verschiedenen Stellen gehalten, bis sie 1622 durch ein Dekret der Ritenkongregation und 1659 noch einmal durch ein solches der Konzilskongregation verboten wurde[12].

Wie sind nun diese Tatsachen zu erklären? Zunächst der Verzicht auf die Kommunion in der Frühzeit und in den außerrömischen Liturgien. Dafür kann man einmal darauf verweisen, daß die Liturgie der Großen Woche im höchsten Maß unter dem von Anton Baumstark formulierten Gesetz „der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit" steht. Die Frühzeit kannte ja überhaupt nur die Feier der Eucharistie an Sonntagen und an den wenigen Festtagen, die sich allmählich dazugesellten. Dabei war der Sonntag im gleichen Sinn Auferstehungstag, ἀναστάσιμος ἡμέρα, wie Ostern selbst, d. h. man wollte von Anfang an das Gedächtnis des Herrn und seines Werkes der Erlösung sowohl in der wöchentlichen wie in der jährlichen Feier an seinem Höhepunkt, im Auferstehungssieg, feiern und darum eben diesen Tag durch die eucharistische Feier auszeichnen, während man den Freitag durch Fasten ehrte. So wie der Ostersonntag ein betonter Sonntag war, war der Karfreitag ein betonter Freitag und darum ein betonter Bußtag. Karfreitag und Karsamstag galten als jene Tage, an denen der Bräutigam von der Kirche weggenommen ist und von denen es heißt, daß sie „dann fasten werden an jenen Tagen"[13]. Darum bestand in den ersten Jahrhunderten ja auch der Brauch des Fastens durch 40 Stunden, nämlich die Zeit

[5] I, 41 (Muratori I, 562): *adorant omnes sanctam Crucem et communicant.*

[6] Andrieu III, 471: *Et communicant omnes.*

[7] Ebd. III, 294.

[8] Siehe in der Ausgabe von Andrieu, außer den genannten (unter Nr. XXIV und XXX), die von Andrieu als Nr. XXVIIff gezählten Ordines.

[9] M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen Age I, Rom 1938, 237.

[10] Ebd. II (Rom 1940), 469. Ähnlich auch der etwas früher datierte Ordo X Mabillons n. 15 (PL 78, 1014).

[11] P. Browe, Die Kommunion an den drei letzten Kartagen: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 10 (1931) 56–76.

[12] Ebd. 74. Kraft Gewohnheitsrecht ist die Karfreitagskommunion aber heute noch im westfälischen Wallfahrtsort Delbrück in Übung.

[13] Lk 5, 35; Tertullian, De jejunio c. 2.

hindurch, in der der Herr in der Gewalt des Todes gewesen war, bis zum Ostermorgen[14].

Dieser Gedankengang mußte sich noch mehr festigen, als man im 4. Jahrhundert in den drei Tagen Karfreitag, Karsamstag und Ostersonntag, im *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati*, von dem z. B. Augustinus spricht[15], die eigentliche Osterbegehung zu erblicken begann. Man beging das Gedächtnis der Erlösung in der Weise, daß man sich am Freitag und am Samstag trauernd und büßend in den Tod und die Erniedrigung des Herrn versenkte, um dann am Ostersonntag an seinem Triumph teilzunehmen.

Es war nun schon eine bedeutsame Neuerung, als um das 5. Jahrhundert der Stationsgottesdienst während der Quadragesima und damit für eine Anzahl von Werktagen — den Freitag miteingeschlossen — die öffentliche Eucharistiefeier eingeführt wurde. Die Kommunion der Gläubigen an allen diesen Tagen war darin selbstverständlich mitgegeben[16]. Die Quadragesima umfaßte damals zunächst vierzig Tage beginnend mit dem Sonntag in Quadragesima und schließend mit dem Gründonnerstag. Sie bildete einen einzigen großen Vorhof vor dem alten *sacratissimum triduum*, das seine eigenen Gesetze behielt. Aber dann verblaßt das Verständnis für jenes Triduum. Als im Lauf des 7. Jahrhunderts die Neuorganisation der Quadragesima durchgeführt wurde in der Weise, daß nun nicht mehr vierzig Tage (in denen die Sonntage noch mitgezählt waren) sondern vierzig Fasttage die Vorbereitungszeit bilden sollten, wurde nicht mehr jenes Triduum als Zielpunkt der quadragesimalen Vorbereitung betrachtet, sondern der Ostersonntag, d. h. die Quadragesima begann nun mit Aschermittwoch, und Karfreitag und Karsamstag wurden, da sie ja auch Fasttage waren, in die Quadragesima einbezogen. Sie wurden nun notwendig auch einigermaßen von ihrem Gesetz ergriffen.

Mit der Einführung des täglichen Stationsgottesdienstes hatte sich nun in Rom die Regel ergeben, daß man in der Quadragesima auch jeden Tag kommunizieren sollte. Wir erfahren dies ausdrücklich durch Papst Nikolaus I., der im Jahre 866 auf eine Anfrage der neubekehrten Bulgaren in diesem Sinne geantwortet hat. Er erinnert zwar an die nötigen Bedingungen, hält aber dann daran fest: *Interim tantum Quadragesima, quam mos Ecclesiae maiorem appellat, omni die servato superiore tenore communicandum*[17]. Eine Tendenz in dieser Richtung ist auch schon deutlich faßbar in einem Teil jener Meßformularien, die als jüngste Schicht in die Reihe der Quadragesimaformularien eingefügt wurden: Am Aschermittwoch und am ersten Fastendonnerstag — die Donnerstage der Fastenzeit haben bekanntlich erst durch Papst Gregor II. (715—731) ihr Formular erhalten — ist sogar die Oratio super populum, die im 7. Jahrhundert noch als Bußoration betrachtet worden war, als Dankgebet nach der Kommunion behandelt. So wird es verständlich, daß nun das Volk, das die Quadragesima in ihrem ganzen religiösen Ernst bis zum Ende mitbegehen wollte, auch am Karfreitag nach der Kommunion verlangte; am Karsamstag war sie durch die nunmehrige Vorverlegung der Osterliturgie in den Vorabend ohnehin gegeben.

Um auch die Karfreitagskommunion zu ermöglichen, wird vom römischen Klerus, wohl mit dem Blick auf das im damaligen Rom durchaus nahe orientalische Vorbild, die Missa praesanctificatorum eingeführt, also die Aufbewahrung des Sakramentes aus der Messe des voraufgegangenen Tages und dessen Ausspendung, die übrigens in schlichtester Form geschah, indem man vorher das

[14] Vgl. J. A. Jungmann, Die Andacht der vierzig Stunden und das Heilige Grab: Liturg. Jahrbuch 2 (1952) 184—198.

[15] Ep. 55, 24 (PL 33, 215).

[16] Eine Eucharistiefeier im kleinen Kreis war allerdings auch in der vorausgehenden Zeit an Werktagen nicht unbekannt. — Die Kommunion zu Hause an Tagen ohne Gottesdienst war seit dem 4. Jahrhundert nicht mehr in Übung.

[17] Ad consulta Bulg. c. 9 (PL 119, 985f).

Pater noster mit seinem Embolismus betete. Es ist aber bezeichnend, daß im päpstlichen Gottesdienst, der ja auch zu anderen Zeiten manches Überlieferungsgut mit größerer Treue hütet, die ältere Auffassung hochgehalten wurde. Im Geiste dieser älteren Auffassung wurde zwar die Verehrung des Kreuzes neu in die Liturgie des Karfreitags eingebaut; aber sie sollte ein Höhepunkt sein, der durch keinen anderen liturgischen Akt mehr überboten wurde. Wenn in der Folgezeit dann auch die päpstliche Liturgie dem Strom der Entwicklung folgt und die Missa praesanctificatorum zum festen Bestandteil der Karfreitagsliturgie wird, so dürfen wir doch in der nachmaligen Beschränkung der Kommunion auf den Zelebranten ein teilweises Wiederaufleben der alten Auffassung erblicken, die unter dem Druck der inzwischen eingelebten Übung nur nicht mehr zu ganz folgerichtiger Durchführung gekommen ist.

Wie kommt es aber, daß in den nördlichen Ländern, die sich im Mittelalter gewiß nicht durch besonderen Kommunioneifer ausgezeichnet haben, der Karfreitag ein bevorzugter Kommuniontag des Volkes geworden ist? Es erklärt sich aus den Verhältnissen der damaligen Phase der Bußdisziplin. Von einer so starken Kommunionfrequenz wie in Rom, etwa von einer täglichen Kommunion während der Quadragesima, kann in den nördlichen Ländern um diese Zeit keine Rede sein. Auch schon Beda dem Ehrwürdigen († 735) ist der Unterschied zwischen dem damaligen Brauch in Rom und dem Brauch, der anderswo herrschte, bewußt[18], und es ist in der Folgezeit nicht besser geworden[19]. Die karolingische Reformbewegung hat sich wohl zunächst für die Kommunion an den Fastensonntagen eingesetzt. So verlangt es wenigstens Theodulf von Orleans in seinem Capitulare von 797[20]. Aber es ist bezeichnend, daß schon sein Nachfolger Jonas von Orleans um 829 wieder die Lauheit im Kommunionempfang beklagt und feststellt, daß die meisten nur an den drei Hochfesten das Sakrament empfangen[21].

Jedenfalls kann die Kommunion der Fastensonntage, wenn überhaupt, nur durch kurze Zeit in Übung gewesen sein. Denn im Lauf des 9. Jahrhunderts wird in der kirchlichen Seelsorge des karolingischen Kulturbereiches der Grundsatz ausgebildet, daß alle Gläubigen, nicht nur wie schon in der vorausgehenden Zeit am Beginn der Quadragesima ihre Sünden bekennen, sondern auch während der Fastenzeit als Büßer gelten und erst am Gründonnerstag mit den öffentlichen Büßern die feierliche Rekonziliation empfangen sollen[22]. Damit war eine Kommunion an den Fastensonntagen offenbar nicht mehr vereinbar.

Wohl wird in den folgenden Jahrhunderten die Bindung der Rekonziliation ausschließlich an den Gründonnerstag wieder gelockert und schließlich aufgehoben. Die Rekonziliation, wir würden sagen: die Generalabsolution, wurde auch an anderen hohen Festtagen erteilt. Andererseits war im Lauf des 10. Jahrhunderts auch die sofortige Lossprechung nach dem Bekenntnis mehr und mehr üblich geworden. Aber die Verpflichtung zur Kommunion blieb an die österliche Festzeit gebunden. Schon darum blieb der Gründonnerstag auch weiterhin der große Bußtag. Man nannte ihn den „Antlaßtag", den „Antlaßtag in der Marter-

---

[18] Ep. 2 (PL 94, 665).
[19] P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, 13ff. 16f.
[20] Capitulare I, 41 (PL 105, 204 D).
[21] De institutione laicali II, 18 (PL 106, 201).
[22] J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 270ff. Der Empfang der Asche am Aschermittwoch, ein Ritus der Aufnahme in die öffentliche Kirchenbuße, erscheint in dem um 950 in Mainz entstandenen Ordo Romanus Antiquus schon auf das ganze Volk ausgedehnt; im 11. Jh. ist daraus eine förmliche Pflicht für alle geworden; ebd. 59f. — Den Zusammenhang zwischen der Bußdisziplin des 9. Jh. und der Kommunionfrequenz betont auch E. Amann, Art. „Pénitence": Dict. de Théol. Cath. XII, 885f. 889f.

woche"[33]. Andererseits mußten Beicht und Kommunion möglichst eng zusammenrücken. Es beginnt sich der Grundsatz durchzusetzen, daß man vor jeder Kommunion beichten müsse[34]. So war es selbstverständlich, daß die Gläubigen, die nach alter Überlieferung um den Gründonnerstag das Bußsakrament empfangen hatten, gerade am Karfreitag die Möglichkeit der Kommunion benützen wollten.

Wenn wir nun die Gründe zu wägen versuchen, die nach dem Gesagten zur Karfreitagkommunion des Volkes geführt haben, so werden wir ihnen kaum mehr das entscheidende Gewicht von ehemals zuerkennen können. Die Spendung des Bußsakramentes ist längst nicht mehr auf den Gründonnerstag beschränkt oder auf ihn hin konzentriert, und selbst wenn dies noch irgendwo der Fall wäre, hat doch der Grundsatz, der noch am Beginn unseres Jahrhunderts die volkstümliche Frömmigkeit weithin beherrscht hat, daß man möglichst unmittelbar vor jeder Kommunion gebeichtet haben müsse, seit Pius X. seine Kraft verloren. Aber ebenso wird niemand mehr die wünschenswerte Steigerung der Frömmigkeitsübungen in der Quadragesima so verstehen, wie sie offenbar von der Frömmigkeit des römischen Volkes im 8. Jahrhundert verstanden worden ist, daß nämlich gerade die vierzig Fasttage, die zwischen Aschermittwoch und Ostersonntag liegen, ausnahmlos auch Kommuniontage sein müssen. Wir haben längst das ganze Jahr hindurch auch die Werktagsmesse und damit die Möglichkeit der Kommunion. Selbst der Karsamstag wird keine Ausnahme bilden, wenn das schon jetzt bestehende Recht der Bischöfe benützt wird, den Nachtgottesdienst, wo es die Umstände verlangen, nach 8 Uhr abends des Karsamstags anzusetzen, ein Ansatz, der durchaus dem Geiste der alten Kirche entspricht, soweit diese nämlich bereits einen besonderen Gottesdienst am Ostersonntag kannte, wie wir ihn besitzen; denn ein solcher wurde erst im 6. Jahrhundert angesetzt, als die Feier der Osternacht bereits in den späten Abendstunden des Karsamstags mit Messe und Kommunion abgeschlossen wurde.

So scheint die Bahn frei zu sein für eine volle Rückkehr zur Praxis, die die Päpste noch im 9. Jahrhundert vertreten haben und zu der man später durch den Ausschluß der Volkskommunion nur auf halbem Wege zurückgekehrt ist. Gerade wenn dieser eine Tag im Jahre, wie ja schon bisher, als Kommuniontag ausfällt, wird den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht, daß die dem Wesen der Sache entsprechende Kommunionfrequenz nicht in der lückenlosen Reihe von Kommuniontagen und überhaupt nicht in der äußersten Häufung des Empfanges besteht — sonst müßte die Kirche auch eine mehrmalige Kommunion an einem Tage gestatten — sondern daß das *opus operatum* in einen sinnvollen Vollzug des *opus operantis*, in den gesunden Gang des geistlichen Lebens einzubauen ist. Es dürfte ein gesunder Weg des geistlichen Lebens sein, in der Zeit, in der das bittere Leiden des Herrn und sein Abstieg ins Reich des Todes an unserem Geiste vorüberzieht, in Trauer und Buße sich dieser Betrachtung hinzugeben und so sich, gewissermaßen in einer verlängerten Vormesse, auf die jubelnde Wiederbegegnung in der österlichen Eucharistiefeier vorzubereiten. Es muß in den Gläubigen ja auch das Bewußtsein gefördert werden, daß wir mit

[33] So in einer Urkunde von 1423 aus Straubing; Browe, Die Kommunion an den drei letzten Kartagen: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 10 (1931) 59. Der Name „Antlaß" (= Entlassung der Büßer) lebt im süddeutschen Sprachraum heute noch fort als Bezeichnung für das Fronleichnamsfest, das ja das eucharistische Teilthema des Gründonnerstags übernommen hat. Browe 59, Anm. 27, bucht auch den entsprechenden französischen Namen „jeudi absolu" aus einem Pariser Tagebuch von 1448.

[34] In einer Confiteorformel aus dem 10. Jh. wird als ein Punkt der Anklage angeführt, daß man *sine confessione* kommuniziert habe. Es ist nicht gesagt, daß dies nur von der Beicht schwerer Sünden gemeint sei. De psalmorum usu II, 9 (PL 101, 499C). Vgl. P. Browe, Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter: ZkTh 56 (1932) 402ff.

Christus nicht nur vereinigt sind in den Augenblicken der sakramentalen Gegenwart seines Leibes, sondern immer, seitdem wir in der Taufe in seinen Tod und seine Auferstehung eingepflanzt sind und diese Verbindung nicht durch die Sünde verleugnen. Gerade die Erneuerung der Osterliturgie, in der Seelsorge entsprechend ausgewertet, muß auch die Erneuerung des Taufbewußtseins mit sich bringen und damit des Bewußtseins von der Christusnähe des ganzen Christenlebens — der Christusnähe, die freilich in der Kommunion fort und fort ihre Bestätigung und ihre Festigung finden muß.

REZENSIONEN

Marianus Müller O.F.M., Die Verheißung des Herzens. Zur Theologie des Ewigen im Menschen (Begegnung und Wandlung. 1. Bd.). Kl.-8° (XII u. 412 S.). Freiburg 1953, Herder. Geb. DM 12.80.

Die geplante Sammlung „Begegnung und Wandlung", deren erster Band nun vorliegt, will aus der Fülle des Reichtums und der Weisheit der vergangenen Jahrhunderte die großen Leitgedanken der katholischen Philosophie und Theologie schöpfen und sie in existentieller Aufgeschlossenheit und neuzeitlicher Sicht darbieten; es soll eine *theologia cordis* von heute und für heute erstehen, eine echte „Verkündigungstheologie", die aus der franziskanischen Grundhaltung der Liebe modernen Menschen, sowohl gläubigem wie suchendem, einen Weg der Um- und Durchformung des Lebens mit den Grundgedanken und Grundwerten der geöffenbarten Wahrheit weisen kann. Einen Ansatzpunkt hiefür findet der Verf. in der von der Offenbarung selbst vermittelten Idee der Ebenbildlichkeit des Menschen. „Mitten in unserem Wesen schaut uns ein Antlitz an, jenes Antlitz, das gleich im Anfang zu uns sprach: Laßt uns den Menschen zu unserem Ebenbilde machen" (IX), eine Idee, die bereits von den Vätern als Zentralidee der Oikonomia erkannt worden ist. In der neueren Theologie haben Scheeben und nach seinem Beispiel andere diese Grundidee aufgegriffen und zu entwickeln versucht.

In der „Einführung" (1—44) nimmt der Verf. Stellung zur Theologie, wie sie auch heute noch offiziell tradiert wird; es werden die Mängel der Schultheologie der nachtridentinischen Zeit und unserer Tage, deren Ursachen (religiöser Intellektualismus, deistischer Aktivismus, Vereinseitigung) aufgezeigt und mit dem Hinweis auf die seraphische Theologie der entsprechende Weg einer Abhilfe (Pietät vor dem Geheimnis, Bereitschaft für Gott, Dienst am Leben, heilsgeschichtliche Begegnung) angegeben. Eine eigene „Verkündigungstheologie" neben der ordentlichen Theologie wird nicht anerkannt (29), wohl aber fordert der Verf. von der ordentlichen Theologie, daß sie nicht bloß Vermittlung eines Wissens sei, sondern in Wahrheit Vermittlung des Heils (39). Genauere Kenntnisnahme des Schrifttums, in dem die Diskussion über Theorie und Praxis einer Verkündigungstheologie geführt wurde, hätte dem Verf. gezeigt, daß keiner der Fachtheologen, die für eine selbständige Verkündigungstheologie eingetreten sind, an ein Nebeneinander von zwei Theologien gedacht hat; es handelte sich lediglich darum, die Doppelfunktion der adäquaten Theologie, die Wahrheitsfunktion und die Wertfunktion, in je ihrer Eigenart und Besonderheit herauszustellen.

Auf einige kleinere, aber nicht nebensächliche Unrichtigkeiten in der Einführung sei bereits hier aufmerksam gemacht. Seit Molina, so sagt der Verf., sei in der Theologie und im Glaubensleben eine Haltung wirksam, nach welcher dem Willen des Menschen die Hauptrolle im Heilsgeschäft zuzusprechen sei. „Da lautet der Grundsatz des Gnadenlebens: Der Wille entscheidet den Erfolg der Gnade! Dann wird das religiöse Leben mehr eine Tat des Menschen, statt eine Tat Gottes zu sein. Und es geht praktisch nicht mehr so sehr darum, was Gott zu unserem Heil getan und noch tut, sondern was der Mensch tun muß, um selig zu werden. Da wird eine religiöse Grundhaltung verfälscht..." (9). Diese Grundhaltung wird deistischer Aktivismus genannt und zwar mit Recht! Aber sie ist nicht die Grundhaltung, die der vom kirchlichen Lehramte zugelassene und geschützte Molinismus lehrt, wie ein oberflächlicher Blick in das erstbeste Lehrbuch den Verf. hätte überzeugen können. — Die seraphische Theologie hat nach dem Verf. einen doppelten Ursprung: einen objektiven und einen subjektiven; der objektive ist die Schrift, der subjektive der Glaube als eingegossene Tugend (14). Hier wäre, weil das Buch auch für Suchende geschrieben ist, notwendig auch auf die Überlieferung neben der Schrift eigens hinzuweisen gewesen.

Der Verf. sagt, die Theologie müsse in die Tiefen der Person vorstoßen und sie zum Leben aus dem Glauben aufrufen, insbesonders die Dogmatik. „Wo soll der Christ, der junge Theologe, das Erlebnis der Glaubensinhalte empfangen, etwa der Trinität, wenn nicht in der Dogmatik..." (24). Gewiß ist gerade damit das Anliegen einer verkündigungstheologisch aufgebauten Glaubenslehre ausgesprochen. Es ist aber ohneweiters klar, daß die rein wissenschaftliche Theologie — Wissenschaft im klassischen Sinne gefaßt — auf Grund ihres Formalobjektes jener Forderung nicht genügen kann. Man kann von dem im Forschungslaboratorium tätigen Lebensmittelchemiker, der die genaue Zusammensetzung des schmackhaften Brotes weiß, nicht sagen, daß er damit auch schon die Eignung haben muß, ein ausgezeichneter Bäcker zu sein. Es sei darum noch einmal hervorgehoben, daß es um den Aufbau einer adäquaten Theologie geht, einer Theologie, die sowohl den strengen Wissenschaftsanforderungen entspricht als auch dem Heilscharakter der Offenbarung gerecht wird. Die Idealgestalt der Theologie müßte natürlich beide „Aspekte" in eine lebensvolle Einheit verschmelzen; ob das bei dem heutigen Stand der theologischen Forschung und der theologischen Vorlage bereits möglich ist, ist eine Frage. Wir werden sehen, ob und wie weit dem Verf. selbst in diesem einen Bande die Erfüllung dieser seiner Idealforderung geglückt ist!

Nach der Ankündigung des Verf. (39—44) wird das von ihm begonnene Werk einen dreiteiligen Aufbau haben, nach dem Schema: These, Antithese, Synthese: Der Mensch („Das Antlitz der Schöpfung", in 9 Bänden), Gott („Das Antlitz Gottes", in 3 Bänden) und Der Weg des Menschen zu Gott („Die Mächte der Wandlung", in 9 Bänden). Der besondere Aufbau (41—44) zeigt die lebensnahe Art der Darbietung — es wird nicht in rein theoretischen Formulierungen das Gedankengut der klassischen Schöpfungslehre vorgelegt, sondern der Mensch in seiner gegenwärtigen Situation gesehen und von diesem all das ausgesagt, was ihn als Geschöpf im Hier und Jetzt kennzeichnet. Geschichtlich und erfahrungsmäßig offenbart sich dem einzelnen die Schöpfungstatsache in seiner sehnsuchtsvollen Ruhelosigkeit (1. Bd.), im transzendenten Aufbruch (2. Bd.), der sich im fragenden und ebenso im nichtfragenden (erloschenen) Antlitz offenbart (3. und 4. Bd.), im Aufleuchten des wahren Menschenbildes (5. und 6. Bd.) als des Gleichnisses des dreifaltigen Gottes (7. Bd.), das sich nach diesem vollendet einerseits in der Gemeinschaft (8. Bd.) und andererseits im Dialog mit Gott (9. Bd.). Aus dieser Themenangabe kann man bereits die Fragestellungen im 2. und 3. Band bestimmen (S. 43).

Im vorliegenden 1. Band geht der Verf. aus von der durch die Anlage zur Gemeinschaft gegebenen Einsamkeit des Menschen (1. Kap.), die sich in negativer Hinsicht als tiefe Not des heutigen Menschen um die Gemeinschaft und positiv in der Sehnsucht desselben Menschen nach Gott äußert (2. und 3. Kap.); diese Sehnsucht führt zur ersten Begegnung mit dem Schöpfer (4. Kap.), die grundgelegt ist in der Ebenbildlichkeit des Menschen (5. Kap.), so daß irgendwie Gott im Menschen selbst aufscheint (6. Kap.) und auf diese Weise eine persönliche Beziehung des Menschen zu Gott gegeben ist (7. Kap.), die durch die göttliche Bindungsmacht des Symbolus (Gottmenschen) zu einer wesenhaften Einheit gefügt werden soll, während die Trennungsmacht des Diabolus sie stört und zerstören will (8. und 9. Kap.); durch das Eingreifen Gottes selber im Erlösungsopfer des sich in Liebe hingebenden Christus und der auf dem Wege durch die Nacht nachfolgenden Menschheit wird erstere wirksam und letztere unwirksam gemacht (10. und 11. Kap.).

Wollte man den Inhalt des 1. Bandes mit fachterminologischen Ausdrücken wiedergeben, so müßten wir sagen, es geht dem Verf. um die Beschreibung des Kontingenzbewußtseins, das sich einerseits im *desiderium naturale* nach Gott als der vollendeten natürlichen Glückseligkeit offenbart, andererseits unter der Voraussetzung des Gnadenanrufes sich als Aktuierung der *potentia oboedientialis* zum *desiderium visionis beatae* manifestiert. Dieser Grundgedanke wird existentiell gleichsam „geschichtet", die so gewonnenen Aufnahmen „diagnostisch" ausgewertet und dann zu einem Gesamtbild zusammengefügt.

Auf das Ganze gesehen ist der vorgelegte Inhalt sicher korrekt. Stellenweise hat man den Eindruck, daß nicht immer genau unterschieden wird zwischen der *quaestio facti* (*historica*) und der *quaestio iuris* (*dogmatica*), was gerade in diesen Fragen, wie sie hier behandelt werden, von entscheidendster Wichtigkeit ist; es wird einerseits zugegeben, daß für die Gnadenerhebung geradezu eine positive Eignung vorhanden ist, wobei die Erfüllung freilich ein reines Geschenk ist und bleibt (62), andererseits aber wird doch wieder gesagt, daß auch die naturhafte Sehnsucht weder den Weg noch das Ziel — der Verf. versteht darunter die dreifaltige Gemeinschaft (71) — kennt und deshalb auf sich allein gestellt in die Irre gehen müßte (70).

Die Polemik gegen die aristotelische Wesensform, der metaphysischen Entsprechung des abstrakten Begriffes, die im Gegensatz zum platonischen Ebenbild als dem metaphysischen Korrelat der Idee (108—110. 291f) gesehen wird, ist sicher einseitig vom platonischen Standpunkt aus geführt. Das beweisen Behauptungen wie: die Form habe nichts mehr vom Licht der Transzendenz, durch sie sei die Welt nach oben hin abgeriegelt, ohne Ausweg zu einer Überwelt; die Form entsteht und lebt nur zusammen mit der Ungestalt — denn die Form erscheine nur im Bunde mit der Materie, die Materie aber sei das Unbestimmte, das eigentlich Dämonische, mehr als ein Nichts, weil Widerstand gegen die Sinnform (113). Ob hier nicht eher eine eklektische Synthese der zwei verschiedenen Aspekte — um solche handelt es sich doch im Grunde! — am Platz gewesen wäre, die fruchtbarer sein müßte als die bloße Gegenüberstellung und Vereinseitigung? Ganz anders geht der Verf. bei der Charakterisierung des Person-seins vor; da stellt er den statischen Begriff des Aristoteles, der die Person als ein in sich Abgeschlossenes faßt, wie es auch Thomas tut, der dynamischen Konzeption des Plato, nach welcher die Person als Offenheit gegen andere bestimmt ist (Bonaventura sagt: *persona est ad alium*) nicht einfach gegenüber, sondern er fügt beide zusammen zu dem vollen und adäquaten Wesen der Person (115—120).

Weniger glücklich ist die Bestimmung der Person von der unrichtigen etymologischen Bedeutung her (*persona dicitur a personando;* Bonaventura) als „Aufklang und Durchklang und Widerhall" (174). Die Gotteserkenntnis wird als ein Apriori im Sinne einer angeborenen Idee gemäß der Auffassung vieler augustinischer Scholastiker und neuerer Theologen beschrieben (136f. 299ff; vgl. 129), ihr aber gleichzeitig auch eine kleine Dosis vom Arationalismus Schelers beigegeben: „... seitdem Gott uns das Sein gespendet hat, liegt uns ein göttliches Ahnen im Gemüte — ein Ahnen, das uns beim Suchen hilft und das doch keine Elle rationalen Begreifens nachmessen kann, weil es ein Ahnen der Liebe ist" (129).

Es ist anzuerkennen, daß der Verf. seine ausgedehnte Kenntnis der neueren und neuesten Literatur ausgiebig verwertet und dabei sich auch eines den modernen Menschen ansprechenden Stiles bedient; seine Diktion nimmt stellenweise dichterischen Schwung an, was das Buch leicht und angenehm lesbar macht, der Klarheit und Genauigkeit der Aussagen jedoch nicht selten Eintrag tut; der meditativen Lesung, die der Verf. vor Augen hat — er gibt ein eigenes Verzeichnis mit der Überschrift: „Betrachtungsbuch" (S. 390—394) — wird die oft sehr breite Ausführung der Gedanken mit den vielen Wiederholungen, die sonst ermüdend wirkten, sicher förderlich sein. Trotzdem möchte uns vorkommen, als wäre, wie so oft, weniger in diesem Falle mehr. Böte der Verf. den Inhalt statt in 21 Bänden in maximal 10 Bänden, so würde die Zahl derer, die sich an die Lektüre des ganzen Werkes wagten, nach einem begründeten Gesetz der psychologischen Wahrscheinlichkeit auf das doppelte steigen.

Franz Lakner S.J.

Erwin Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther. 8° (60 S.). Münster i. W. 1952, Aschendorff.

Die Frage nach dem Verhältnis von Meßopfer und Kreuzesopfer war eine der vordringlichsten, die Luther den Theologen seiner Zeit gestellt hat. Wie man sie auf katholischer Seite zu lösen versuchte, hat I. zum Teil schon in seinem Werk „Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck" (Münster 1950) gezeigt; vgl. ZkTh 73 (1951) 359. In der vorliegenden Schrift führt er diese Arbeit fort, indem er neben Eck auch noch andere Kontroverstheologen der Reformationszeit zu Wort kommen läßt wie Murner, Emser, Cochläus, Heinrich VIII., Schatzgeyer und Mensing. Das Ergebnis bleibt im wesentlichen dasselbe wie in der Untersuchung über Eck: die meisten der genannten Theologen waren nach I.s Auffassung nicht imstande, das Problem in befriedigender Weise zu lösen, weil sie die Einheit von Messe und Kreuzesopfer nicht zu retten vermochten, sondern von der Messe als einem *aliud sacrificium* redeten, das mit dem Kreuzesopfer höchstens die Opfergabe gemeinsam hat. Nur Schatzgeyer hat, wie I. darlegt, die richtige Antwort gegeben, da er die hl. Messe als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers verstand und für ihn „Opfergabe, Opferpriester und Opferakt am Kreuze und in der Messe identisch sind" (59).

Wie weit der Verf. die genannten Kontroverstheologen richtig interpretiert hat, kann hier dahingestellt bleiben. Dazu hat schon J. V. M. Pollet (Catholica 9 [1953] 128) und noch eingehender A. Kolping (Theol. Quartalschr. 132 [1952] 327—342; 432—469) Stellung genommen. Mag sein, daß I. die Gedankenwelt der früh- und hochmittelalterlichen Eucharistielehre zu wenig berücksichtigt hat und darum zu manchen Fehldeutungen gelangt ist. Die Problemstellung jedoch, mit der der Verf. an die Untersuchung herangeht, sowie sein Lösungsversuch verdient, auch wenn er in der Richtung der Mysterienlehre liegt, kaum jenes ablehnende Urteil, das K. darüber fällt. Es ist zwar richtig, daß man die Identität zwischen Messe und Kreuzopfer nicht ohne weiteres auch auf den Opferakt ausdehnen kann; denn der Oblationsakt ist bei der Messe in seiner äußeren Erscheinungsform nun einmal ein anderer als beim Opfer auf Golgotha; da wir aber so viele numerisch verschiedene Opfer vor uns haben, als wir äußere Darbringungsakte unterscheiden können, werden wir Messe und Kreuzesopfer nicht einfachhin als identisch bezeichnen dürfen.

Mit dieser Feststellung allein ist aber das Problem noch lange nicht gelöst. Im Gegenteil, die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Messe wird dadurch erst recht gestellt. Neben dem Kreuzesopfer scheint nämlich jedes andere Opfer (selbst das der hl. Messe, wenn es wirklich ein völlig anderes Opfer ist) seine Berechtigung verloren zu haben. Auch ist es für die Kirche nicht genug, daß ihr nur irgendein *sacrificium visibile* geschenkt werde; sie muß vielmehr Zugang erhalten zu dem einen Opfer, durch das sie erlöst worden ist, zum Kreuzesopfer. Das Problem, das I. aufgeworfen hat, besteht darum wohl zu Recht (auch wenn er es sich, wie K. ihm vorwirft, von Luther geben ließ; 330). Man kann es nicht wie K. mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der beiden Opfer abtun, sondern man wird die Frage nach ihrer Einheit (die allerdings nicht das gleiche wie Identität ist) klären müssen. Daß eine solche besteht, wird man nicht in Abrede stellen können. Die Messe ist in der katholischen Dogmatik von jeher als ein relatives Opfer erkannt worden. Freilich hat man diese Beziehung zum Kreuzesopfer nicht immer sehr befriedigend erklärt. K. spricht davon, daß „die Konsekrationsworte Leib und Blut als im sakramentalen Opferausdruck befindlich sinnenfällig machen" (339) und dieser „gegenwärtige Opferausdruck" oder, wie er an anderer Stelle sagt, dieses „aktuelle Übergebensein Christi an den Vater" (341) „weist als Bild zurück auf den blutigen Opferausdruck der im physischen Todesleiden geschehenen Hingabe". Worin dieses „aktuelle Übergebensein Christi" besteht, erklärt K. nicht näher. Offenbar

setzt er hier eine der Theorien voraus, welche in der Konsekration eine *mactatio mystica* erkennen wollen (den jüngsten derartigen Versuch führt K. Anm. 169 ausdrücklich an). Haben aber alle diese Theorien wirklich einen Sinn? Muß man ihnen gegenüber nicht die grundsätzliche Frage stellen: Warum soll Christus über das Kreuzesopfer hinaus noch einmal einen anderen Ausdruck seiner Hingabe an den Vater suchen? Das Opfergeschehen am Kreuz war doch ein so vollendeter Ausdruck seiner inneren Gesinnung, daß er nicht mehr überboten werden kann. Jeder andere Oblationsakt fällt ihm gegenüber ab. Da ist es doch nicht sinnvoll, in der Messe ein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer zu sehen, welches zu diesem nur nachträglich in einer gewissen Beziehung steht, sofern (wie K. sich ausdrückt) der Opferakt der Messe geradeso wie der am Kreuz in einer „Handlung", genauer: „in einem kultischen, sichtbarlichen Opfern" (339) besteht. Diese Art der Relativität scheint doch etwas dünn geraten zu sein. Ob es da nicht richtiger ist, in der Messe, die ja auch wie alle Sakramente Zeichencharakter aufweist, zunächst und unmittelbar (nicht erst nachträglich wie in manchen Meßopfertheorien) das Kreuzesopfer bezeichnet zu sehen? Der Leib, der bei der Wandlung gegenwärtig wird, ist der Opferleib des Herrn, der nach den Einsetzungsworten „für uns hingegeben wird" und der Kelch enthält das Blut, das „für uns vergossen wird". Dazu vollzieht sich die Konsekration unter getrennten Gestalten, so daß wir auch darin den Hinweis auf das Kreuzesopfer erkennen müssen. Was Christus im eucharistischen Opfer zum Ausdruck bringt, ist also nicht die Hingabe, die er ganz im allgemeinen zum Vater empfindet (und die darum unter anderem auch am Kreuz offenbar geworden ist), sondern er will gerade die Kreuzeshingabe und diese allein bezeichnet wissen. Hier dürfte der Unterschied zur Auffassung K.s liegen. Auch K. weiß, wie wir gesehen haben, daß die hl. Messe „auf den blutigen Opferausdruck am Kreuze hinweist", aber dieser Zeichencharakter kommt für ihn doch erst in zweiter Linie in Frage. Zunächst stellt nach ihm die Messe irgendein weiter nicht bestimmtes „aktuelles Übergebensein an den Vater dar" (341). In Wirklichkeit dürfte es sich aber gerade umgekehrt verhalten. Zuerst und primär ist es die Opfertat am Kreuze, die hier bezeichnet wird (wobei wir nun nicht entscheiden wollen, ob wir, gestützt auf den Grundsatz: *sacramenta efficiunt, quod significant*, auch sagen können, daß die Opfertat am Kreuze unter der Hülle des Sakramentes enthalten sei); und erst als Folge davon ist ein weiteres „Übergebensein an den Vater" möglich, und dieses können wir dann näherhin bestimmen als die neuerliche Darbietung jener einmaligen und einzigartigen Hingabe, welche am Kreuz so erschütternden Ausdruck gefunden hat. Es handelt sich also, um eine Unterscheidung der vortridentinischen Theologie zu gebrauchen, nicht nur um eine *oblatio* (*eiusdem*) *victimae* sondern um eine *oblatio* (*eiusdem*) *sacrificii*.

Diese aber ist sinnvoll unter der Voraussetzung, daß es einer solchen neuerlichen Darbietung des Kreuzesopfers noch bedarf. Und das ist tatsächlich der Fall, zwar nicht von Seiten Christi, wohl aber von Seiten der Kirche. Christus hat nämlich auf Golgotha das Opfer als Haupt der Kirche dargebracht. Es war nicht nur sein persönliches Opfer, sondern es sollte von der ganzen Kirche mitvollzogen werden. Weil das aber in der geschichtlichen Stunde des Kreuzestodes noch nicht möglich war, muß sich Christus unter der Hülle der sakramentalen Gestalten immer wieder neu den Händen der Kirche anvertrauen, damit sie auch ihrerseits sein Opfer mitvollziehen kann. Das geschieht, indem sie Christus als den am Kreuz Geopferten in ihre Hände nimmt, sich lobpreisend seiner Opfertat erinnert und als Ausdruck ihrer eigenen Opfergesinnung dem Vater darreicht. Christus aber, der als *sacerdos principalis* diese Handlung trägt, bietet dieses sein längst schon vollzogenes Opfer neuerdings dem Vater an, aber nicht so sehr als sein persönliches Opfer (das ist ein für alle Mal auf Golgotha geschehen und bedarf keiner neuerlichen Darbringung mehr), sondern als das

Opfer der Kirche, konkreter ausgedrückt: als das Opfer der *hic et nunc* versammelten Gemeinde. So ist die Messe dem Kreuzesopfer gegenüber nicht ein völlig neues Opfer. Was an ihr neu ist, beschränkt sich auf die Anteilnahme der Kirche, die durch das sakramentale Geschehen Zugang zum Erlösungsopfer erhält, um es nun ausdrücklich auch als ihr Opfer dem Vater darzubieten.

Gewiß hat I. seine Aussagen über die „Identität" von Messe und Kreuzesopfer nicht näher erklärt und so zum Widerspruch herausgefordert; aber soll man deshalb am tieferen Anliegen, das sich dahinter verbirgt, vorbeisehen, um auf einseitigen Positionen zu beharren, die zu einer fruchtbaren Weiterführung der Probleme wenig beitragen? *Walter Croce S. J.*

Oswald Eggenberger, Die Neuapostolische Gemeinde. Ihre Geschichte und Lehre dargestellt und beurteilt. (Beiträge zur evangelischen Theologie 18). 8° (212 S.). München 1953, Chr. Kaiser. DM 7.—.

Die vorliegende, von Prof. Fritz Blanke, Zürich, angeregte Arbeit will eine gründliche Gesamtdarstellung der neuapostolischen Bewegung sein. Sie umfaßt drei Teile, zwei darstellende und einen wertenden.

Im ersten Teil wird die Geschichte der neuapostolischen Gemeinde einschließlich ihrer katholisch-apostolischen Muttergemeinde beschrieben: 1826 der Albury-Kreis, 1832 unter Irving Trennung von der anglikanischen Kirche, 1835 die Zwölfzahl der „Apostel" erreicht (wovon Woodhouse 1901 als letzter starb), ab 1860 Zwiespalt in der Frage der Apostelnachfolge und Loslösung des für Fortsetzung des Apostelamtes stimmenden Teiles unter Schwartz (Hamburg und Amsterdam) und Geyer (Berlin). In der Folgezeit verkümmert die katholisch-apostolische Gemeinde allmählich, während der neue Zweig sich kräftigt durch straffere Führung unter einem „Stammapostel", durch eigenes Schriftum und Kirchenbau. Unter holländisch-reformiertem Einfluß werden die anglikanisch-ritualistischen Züge abgestreift. 1907 nennt sich die Bewegung „Neuapostolische Gemeinde". Sie zählt heute rund 350.000 Mitglieder unter 34 Aposteln, vorwiegend deutscher Herkunft. Die nüchternsachliche Darstellung des Verf. läßt durchaus erkennen, wie diese relativ kurze Geschichte reich ist an schwärmerischen Verirrungen und heftigen persönlichen Zerwürfnissen, aus denen jeweils neue Abspaltungen hervorgingen (zuletzt 1952 eine saarländische Gruppe).

Der zweite Teil widmet sich der neuapostolischen Lehre. Die neuapostolische Gemeinde betrachtet sich als Gemeinde der am Ende der Zeiten Auserwählten Gottes, beglaubigt durch die Neuberufung von „Aposteln" und durch das Wirken des Hl. Geistes in ihrer Mitte. Die Bewegung wollte ursprünglich keine Sekte im Gegensatz zu den bestehenden kirchlichen Gemeinschaften sein, sondern innerhalb dieser eine Sammlung endzeitbewußter und von Geistgaben erfüllter Christen. Die Eigentümlichkeit ihrer Lehren führte sie jedoch unweigerlich aus den Landeskirchen hinaus: bei seiner Wiederkunft, sagten sie und berechneten anfangs sogar Termine, soll Christus die Kirche genau so finden, wie er sie verlassen hat. Aus dieser Idee stammt die geschichtsfremde Restaurierung der neutestamentlichen Ämter und Charismen, insbesondere des Apostelamtes und der „Versiegelung", des dritten Sakramentes der Geistgabe neben Taufe und Abendmahl. Das lebendige Wort des „Apostels" tritt gleichberechtigt neben die Hl. Schrift. Auch das reformatorische Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben allein wird verlassen und die Heilsnotwendigkeit des Anschlusses an die Kirchenleitung, der Sakramente (die auch Kindern gewährt werden) und der persönlichen Heiligung betont. Die Mitglieder sind zu sittenstrengem Leben, Gehorsam gegen die Staatsgewalt, freiwilligen Kirchenbeiträgen und regelmäßigem Besuch des Gottesdienstes verpflichtet. Die Taufe hat vorwiegend reinigenden Charakter; daher verleiht nicht sie, sondern erst die „Versiegelung" durch den „Apostel" die Wiedergeburt zu Gotteskindern und Gliedern des

Leibes Christi. Die Sakramente können auch den Verstorbenen zugewendet werden, wenn ein Lebender (heute nur noch ein Priester oder ein „Apostel") den Mittlerdienst leistet. Mit den eschatologischen Sekten teilen die Neuapostolischen manche Vorstellung von der Art der Wiederkunft Christi, der Entrückung der Erstlinge, des tausendjährigen Reiches, der zweiten Auferstehung usw.

Die beiden darstellenden Teile des Buches beruhen auf guter Quellenkenntnis und persönlicher Fühlungnahme mit derzeitigen und ehemaligen Mitgliedern der Sekte; sie sind daher ein willkommener Beitrag zur Konfessionskunde. Die betreffenden Schriften und Auskünfte sind ja z. T. sehr schwer erhältlich und ihre Verarbeitung erfordert immense Geduld.

Der dritte Teil ist weniger befriedigend. Hier versucht der Verf. eine Beurteilung der neuapostolischen Lehre „an Hand der Bibel" (S. 5), muß aber selbst gestehen: „So einfach das klingt, in der Praxis stehen wir doch vor unübersteigbaren Schwierigkeiten" (S. 133). Nicht nur die sog. „voraussetzungslose Wissenschaft" im allgemeinen ist indessen als eine Illusion erkannt worden, sondern auch die scheinbare Suffizienz der neutestamentlichen Schriften als Kriterium in Glaubensfragen. Ganz abgesehen von dem offenkundigen Gelegenheitscharakter dieser Schriften ist jeder Rückgriff auf Geschriebenes allein, ohne Zusammenhang mit dem lebendigen Grund, auf dem es wuchs und für den es wiederum fruchtbar wird, m. a. W. ohne Rücksicht auf die vielfältige Sinnrelativität des menschlichen Wortes, eine unzulängliche Methode. So kommt diese Beurteilung„ nach der Bibel" (S. 110) darauf hinaus, daß die neuapostolische Gemeinde tatsächlich unter das Gericht der reformatorischen Prinzipien gerufen wird, wie diese heute im reformierten, bzw. lutherischen Bekenntnis verstanden werden. Dann ist es selbstverständlich, daß die Sekte um eben der Abweichungen willen getadelt wird, um derentwillen man einst auseinanderging. Das ist vielleicht unvermeidlich, sollte aber auch eingestanden werden. Gemildert wird dieses Gericht durch die Bereitschaft des Verf., doch auch in diesem oder jenem Punkt in eine Selbstprüfung einzutreten und nach etwa vernachlässigten Werten in der eigenen Mitte zu fragen (vgl. das letzte Kapitel: Die Sekte der Neuapostolischen als Problem der Kirche, S. 158). Das Ergebnis dieser Methode ist eine ziemliche Unschärfe der Position (z. B. bei der Grenzziehung zwischen Sekte und Kirche, S. 155—156).

Der Kern der Auseinandersetzung ist natürlich das Apostelamt. Nicht ohne Seitenblicke auf die katholische Kirche verwirft der Verf. jegliche echte Immanenz Christi und seiner Heilsgüter im Apostolat als einer objektiven und daher auf Nachfolger übergehenden Ordnung. Es ist hier nicht der Ort, diese Verwerfung als eine Spielart des reformatorischen „Gott alles allein", bzw. „Christus alles allein" ins Unrecht zu setzen. Es genüge der Hinweis, daß u. E. der entscheidend schwache Punkt der neuapostolischen Lehre die Legitimation ihrer „Apostel" ist; denn wenn der Zusammenhang der Nachfolge aufgegeben ist und eine förmliche Neuerweckung behauptet wird, dann wären, um von der auch neutestamentlich garantierten Unmöglichkeit des Untergangs zu schweigen, doch wohl andere Kriterien erforderlich, als sie die Geschichte der Neuapostolischen Gemeinde aufzuweisen hat. Ihre „Zeichen und Wunder" beschränken sich auf psychische Erregungszustände, deren Einfluß auf Individuen und Kollektive allerdings größer ist, als sie selber wissen.

Mit Recht sieht der Verf. in der Lehre von der „Versiegelung" gewisse Übertreibungen auf Kosten der Taufe. Diese wird bei den Neuapostolischen tatsächlich zu negativ (Reinigung) und äußerlich (Bund) gesehen. Aber der Verf. wird dem Neuen Testament und der alten Kirchenlehre nicht gerecht, wenn er seinerseits übertreibend der Taufe schon das Vollmaß und die Eigenart der Geistgabe zuspricht, die nach katholischer Auffassung der Firmung als der

Vollendung der Taufe zukommen. Nicht das Bedürfnis nach dem dritten Sakrament war zu tadeln, sondern die Willkür, mit der man darüber verfügt, und die ins Subjektive und Charismatische verengte Auffassung vom Geistbesitz des Christen. Ähnlich wäre auch in anderen Lehrpunkten zu unterscheiden.

Die beiden Konfessionskunden von Algermissen und Mulert sollten nach ihren Neuauflagen zitiert werden: Algermissen ⁶1950, Mulert ²1937.

Hermann Zeller S. J.

Alfred Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament. 8° (XVI u. 420 S.). Freiburg 1953, Herder. DM 15.—, geb. DM 21.—.

Dieses neue Werk soll die Einleitung des verstorbenen Münchener Exegeten Jos. Sickenberger ersetzen und weiterführen. Herausgegeben im Rahmen der Theologischen Lehrbücher des Herderschen Verlags, zielt es unmittelbar auf den Lehrbetrieb ab und ist insofern für Theologiestudierende bestimmt. Es ist angenehm gedruckt und sehr lesbar gestaltet. Jedem Abschnitt geht eine reiche Literaturangabe voraus, die zwar nicht erschöpfend ist, aber das wichtigste der letzten 50 Jahre enthalten soll.

W. bietet die Kanongeschichte sehr ausführlich und hat vor allem die Textgeschichte (S. 46—109) mit besonderer Liebe ausgearbeitet und dabei die neuesten Funde und letzten Fragestellungen der Textkritik berücksichtigt. In der speziellen Einleitung legt der Verf. Gewicht auf die ausführliche Inhaltsangabe der einzelnen Schriften, läßt dann zunächst die altkirchliche Überlieferung zu Worte kommen und bespricht anschließend die literarische und theologische Eigenart, Zweck, Leserkreis, Zeit und Ort der Abfassung, und was sich an Sonderproblemen bei den einzelnen Büchern darbietet. Sein betontes Anliegen besteht darin, die Probleme jeweils im Licht der verschiedenen Auffassungen zu zeigen, wobei er sich nicht auf die Schulen beschränkt, wie Katholiken-Protestanten, Traditionsfreunde-kritische Theologen, sondern nicht selten auch die Ansichten einzelner Autoren vorträgt. Um die einander entgegengesetzten Meinungen begreiflich zu machen, fügt er zumeist auch die Argumente an, welche für sie sprechen. Gerade hierin darf man die Eigenart dieser neuen Einleitung sehen. Wer sich über die verschiedenen Strömungen der ntl. Exegese bis Mitte des 20. Jh. unterrichten will, wird sie stets mit Nutzen zurate ziehen; darin wird ihr bleibender Wert beruhen.

Mit dem Referieren der verschiedenen Ansichten verbindet W. einen pädagogischen Zweck. Er will verhindern, daß man vorschnell seine Meinung bilde und ungelöste und vielfach unlösbare Probleme als gelöst betrachte. Das bedeutet Erziehung zu sauberem historischem und logischem Denken und ist außerordentlich begrüßenswert, soweit die Natur der Argumente und der auf Theologiestudierende abgestellte Zweck des Werkes es rechtfertigen. — Gegenüber der Wiedergabe dessen, was bisher von rechts und links zu den Fragen geäußert worden ist, tritt die persönliche Arbeit des Verf. zurück. Am deutlichsten bezieht er seine eigene Stellung im Fragenkomplex der Apg und der Apk; sehr entschieden ist er in der Behandlung der synoptischen Frage.

Ehe ich mich Einzelheiten zuwende, seien einige kritische Bemerkungen zur eingeschlagenen Methode W.s gestattet. Zunächst fällt auf, daß sie nicht überall gleichmäßig zur Anwendung kommt. Selbstverständlich muß im Hinblick auf den Umfang des Buches eine Auswahl der zu behandelnden Fragen getroffen werden, aber im Gebotenen würde man eine größere Ausgeglichenheit erwarten. Während mancherorts die einander entgegenstehenden Richtungen ausführlich zu Worte kommen, ist das anderswo nicht oder nur sehr unvollkommen der Fall. Während W. den „kritischen" Argumenten bei 2 Thess, Jak, Past Gegengründe folgen läßt, fehlen sie z. B. bei 2 Pt. Ferner lassen angeführte Argumente an Objektivität zu wünschen übrig. Die Entkräftung der Gründe gegen die semitische Ursprache von Mt wird in einer Form gebracht, daß der Leser glauben

muß, sie tauge nicht viel, ohne daß dies begründet wird: Lagrange „glaubt" den Beweis, der aus den Zitaten des Mt nach der LXX gezogen wird, „entkräften zu können" (S. 141). Auch was unmittelbar vorausgeht, kann kaum als objektive Beurteilung des Tatbestandes gelten. W. sagt nämlich, das ebenfalls nach der LXX geformte Zitat aus Ps 8, 3 („Lob" statt hbr. „Bollwerk") in Mt 21, 16 sei in dieser Form „allein für die Argumentation brauchbar". „Bollwerk" aus der Kinder Mund würde doch sicher für die Beweisführung Jesu genügen, denn es kann nur als die Wahrheit über ihn und insofern als sein Lob gedeutet werden; andernfalls hätten wir es mit einer reinen Erfindung der Urkirche zu tun.

Auch in der Stellungnahme des Verf. zu den einzelnen Fragen findet man große Unterschiede. Mancherorts sind sie formell und deutlich, andernorts ist es schwierig zu sagen, ob es sich noch um die Wiedergabe fremder Ansichten oder um die eigene handelt. In dem schon erwähnten Fall der Behandlung von 2 Pt, aber auch anderswo, erweckt er den Eindruck, daß er die Gedanken der nichtkatholischen oder der „kritischen" Schule gegenüber der „traditionsfreundlichen" oder der katholischen sich zu eigen mache. Während die Briefe und die Apg mehr in konservativem Geist behandelt werden, wird die Tradition bezüglich der Evangelien des öftern fallen gelassen.

Da und dort finden sich kleine Widersprüche: S. 142 „Da uns von den aramäischen Original (des Mt) nichts erhalten ist und niemand weiß, wie es ausgesehen hat ..." — doch nach S. 182 ist es die Logienschrift, von der S. 181f eine Beschreibung gegeben wird. Nach S. 145 ist Ignatius von Antiochia unabhängig von den johanneischen Schriften, die verwandten Gedanken kommen vom gleichen Milieu — nach S. 227 kennt er dagegen „höchstwahrscheinlich" das Johannesevangelium, was doch wohl zu erschließen ist aus dessen Benutzung, also aus seiner Abhängigkeit davon.

Charakteristisch ist für W., daß er — auch hierin nicht gleichmäßig — hervorhebt, ob viele oder wenige Forscher sich zu einer Ansicht bekennen. Man hat manchmal den Eindruck, als handle es sich um Angelegenheiten demokratisch-parlamentarischer Art. Es wäre unzweifelhaft richtiger, wenn die jungen Theologen lernen würden, sich von der allgemeinen Lehrmeinung in solchen Dingen nicht beeinflussen zu lassen, sondern rein von dem Wert der Argumente. Sie sollten wissen, daß auch die Bibelwissenschaft ihre Modetheorien hat, die mit dem Zeitgeist zusammenhängen. W. gibt leider keine Anleitung zu solchem Urteil.

Da wir es hier mit einem Lehrbuch zu tun haben, ist überhaupt zu fragen, ob es tunlich ist, den Studierenden oft nur das Pro und Contra vorzulegen, wie es W. seinem Programm gemäß tut. Die Einleitung wird normalerweise von Anfängern in der Theologie gehört, und selbst nach mehreren Jahren Theologiestudiums sind sie nicht geübt genug, selbst zu entscheiden. Dagegen empfinden sie es als wohltuend, und es ist auch pädagogisch das einzig richtige, wenn ihnen im Gestrüpp der Meinungen der Weg gezeigt wird, auch wenn dazu bemerkt werden muß, die gewählte Lösung eines Problems übersteige die Schranken der Wahrscheinlichkeit nicht. Sonst bleibt ihnen der verallgemeinerte Eindruck, am NT sei nichts sicher. Das fördert nicht die religiöse Liebe zur Hl. Schrift, die zu wecken und zu fördern der pädagogische Hauptzweck der Einleitung und Exegese sein sollte.

W. beginnt die spezielle Einleitung mit dem Mk-Evangelium. Aus Papias folgert er, Mk sei „offenbar erst nach dem Tode des Petrus" entstanden (S. 117). Wie erklärt sich dann die gegenteilige Notiz des Klemens Al. (bei Eus., H. E. 6, 14, 5—7), zumal wenn verglichen mit zeitentsprechend umgemodelten Form (Eus., H. E. 6, 15, 1f)? Vgl. P. Gaechter, Zur Abfassungszeit des Markusevangeliums: in ZkTh 54 (1930) 427—431. Die Abhängigkeit des Mk von Petrus wird anerkannt, aber Markus doch auch wiederum als „selbständiger und un-

abhängiger Schriftsteller" (S. 123) bezeichnet. Müßte da nicht erst feststehen, wie weit die Form der petrinischen Evangelienverkündigung gediehen war, ehe Markus sich zu Petrus gesellte? Was uns sonst von Markus überliefert ist, markiert ihn nicht gerade als unabhängigen Geist. Beim Mk-Schluß wäre ein Hinweis darauf ratsam gewesen, daß das Konzil von Trient den Umfang der inspirierten Schriften gerade auch wegen der Bekämpfung des Schlusses definiert hat.

Bei der Behandlung von Mt fällt auf, daß W. ἑβραΐδι διαλέκτῳ des Papias und ähnliche Wendungen der alten Kirche (S. 131) ohne weiteres als „aramäisch" deutet. Allein schon der Inhalt, auch abgesehen von der literarischen Form, erweist das erste Ev. als eine Schrift, die in erster Linie an die Gebildeten, nicht an das Volk gerichtet und darum nicht auf aramäisch, sondern auf hebräisch abgefaßt war. Dazu tritt als weiteres Argument die Form. W. glaubt sechs große Reden feststellen zu hönnen, wobei aber übersehen wird, daß der Evangelist nur fünf als homogene Stücke und Pfeiler des Aufbaus betrachtet; es sind jene fünf Lehrreden, die er mit der Übergangsformel: „Und als Jesus diese Worte beendet hatte, da geschah es . . .," abschließt, während er die Strafrede Kap. 23 ohne diese Formel beläßt. Ihre fünffache Wiederholung zeigt eindeutig, wie er selbst sein Werk eingeteilt wissen wollte, welchen Aufbau er ihm gegeben kat. Es ist bedauerlich, daß W. Cladder's Arbeit über Mt nicht zurate gezogen hat. Denn Cladder arbeitet vom Formalen wie vom Inhaltlichen her den Aufbau von Mt heraus und zeigt daran das hohe jüdisch-literarische Niveau dieses Evangeliums. Ein solches Werk wird wohl in der literarischen Sprache des damaligen Judentums abgefaßt worden sein, d. h. auf hebräisch. W. lehnt die Frühabfassung von Mt unter anderem mit der Bemerkung ab, die Apostel (die XII) hätten sich um 49 n. Chr. noch in Jerusalem befunden (Apg 15; Gal 2, 1—10) und nach Gal 2, 7—9 noch keine Mission außerhalb Palästinas getrieben, noch auch für die nächste Zeit geplant. Das ist etwas gar einseitig gesehen. Einmal waren die XII nicht die einzigen Glaubensverkünder, den Heiden haben nachweisbar andere zuerst gepredigt, nachdem die Aufnahme des Cornelius durch Petrus dazu das Tor geöffnet hatte. Sodann waren um 49 von den XII nur noch Kephas und Johannes in Jerusalem; auch gab es außer dem von Paulus allein berücksichtigten Sektor der griechisch-römischen Welt jüdisch-heidnische Missionsgebiete. Die Chronik von Arbela mahnt jedenfalls gerade in dieser Hinsicht zur Vorsicht. Entgegen der altkirchlichen Tradition nimmt W. an, Matthäus (? von einem „wenn" abhängig) habe eine aramäische Logienschrift verfaßt (S. 182; bei Behandlung des Mt, S. 130—133 und 142—144, drückt er sich sehr unklar aus), nicht vor Mitte der Fünfzigerjahre, die dann nach 70 ins Griechische übersetzt worden sei (S. 143f). Dieses Datum wird nach den Versen Mt 22, 6f bestimmt, welche in die Parabel vom Hochzeitsmahl eingesprengt sind und, wie der Leser hinzudenken muß, kein genuines Jesuswort darstellen. Wenn die Logien, oder was immer, von Matthäus (oder wem immer) erst um die Mitte der Fünfzigerjahre verfaßt worden sind, wie ist es dann zu deuten, daß im Gesamtton des Mt von dem damaligen Stand der Entwicklung in der so heftig diskutierten Beschneidungs- und Judenchristenfrage nichts zu merken ist? Ferner: wie weit mußte die Heidenmission vorangeschritten sein, ehe sie den (nicht-glaubenden) Juden zum Ärgernis wurde?

Der Verfasser von Lk ist der Arzt und Paulusschüler Lukas, der auch die Apg geschrieben hat. Er benutzte für den gemeinsamen Stoff Mk („heute so gut wie allgemein anerkannt", S. 153), für sein Sondergut eher eine Mehrzahl mündlicher Quellen als nur eine einzige und geschriebene. Er schuf ein Literaturwerk, opferte aber im Bewußtsein, heilige Geschichte zu schreiben, den guten griechischen Stil dem hebraisierenden der LXX, die er nachahmte. In der zeitlichen Ansetzung von Lk folgt W. den nichtkatholischen Exegeten — nach 70, vor allem wegen Lk 19, 43f und 21, 20. 24 (S. 161). Sowohl der allgemein verbreiteten Ansicht, Lukas sei ein Nachahmer der LXX gewesen, wie auch der Deutung von Lk 19, 43f, 21, 20. 24 als *post eventum* geschrieben, stehen Erwägungen gegenüber (vgl. z. B. Gaechter, Summa Introductionis S. 94f, 114f), die mit Stillschweigen übergangen werden.

Wenn ich mich nicht irre, steht die Stellungnahme W.s zu Fragen über Mt, Mk, Lk, wo er die traditionelle Schule verläßt und sich der „kritischen" nähert, im Dienst der Zweiquellentheorie, in der W. die Lösung des synoptischen Problems sieht. Ihr hat er sich ganz verschrieben, und zwar in ihrer klassischen,

einfachen Form (S. 182). Natürlich bezeichnet er die Traditionshypothese als ungeeignet, die synoptische Übereinstimmung in Wortlaut und Perikopenfolge zu erklären. Nur die Verschiedenheiten könnte sie verständlich machen. Beides — diese Beurteilung der Traditionshypothese, und die mit solchem Eifer verteidigte Zweiquellentheorie — mag zutreffen unter einer Voraussetzung, die aber W. so wenig nennt wie die anderen Vertreter dieser Theorie, nämlich: wenn man die Synoptiker hineinstellt in die moderne Kultur der westlichen Welt. In der Kultur des Orients jedoch, besonders des antiken, verhielt es sich gerade mit den wichtigsten hier in Frage kommenden Faktoren wesentlich anders. Das gilt nicht nur von der in sich geschlossenen hebräisch-aramäischen Kultur Palästinas, sondern in verschiedenen Graden auch vom Diasporajudentum, sofern es sich noch nicht allseitig der griechisch-römischen angeglichen hatte. Gerade hier mag einmal eine Zeit kommen, wo der Ausgangspunkt für die Lösung der synoptischen Frage richtiggestellt und die allgemeine Verbreitung der Zweiquellentheorie als vorübergehende Zeiterscheinung abgetan wird.

Eingehend behandelt W. die Formgeschichte und bringt viel Gutes über ihren Wert und Unwert vor. Vielleicht hätte Erwähnung verdient, daß es für jedes einzelne Stück der Überlieferung zwei „Sitze im Leben" gab, den des Vortrags und den des historischen Geschehens, und daß zum ersteren nicht nur die unmittelbare Zweckgebundenheit zählte, sondern doch wohl auch das Bestreben des Tradierens an sich („Traditionsgut, das einfach weitergegeben wird", S. 144). Auch ließe sich zu S. 191 bemerken, daß überhaupt die Gesetze der Umformung einer Tradition zunächst einmal an außerbiblischen mündlichen Traditionsmaterial einwandfrei festzustellen wären.

Das Jo-Ev hat den Zebedäiden zum Verfasser und wurde etwa in den Neunzigerjahren verfaßt. Kap. 21 ist von fremder Hand, und noch sicherer die Perikope von der Ehebrecherin. Unstimmigkeiten im Text erklärt W. als möglicherweise durch Verwechslung von Blättern verursacht, die Eigenart der johanneischen Reden Jesu daraus, „daß der vierte Evangelist Jesus in seiner Denkweise und Sprache reden läßt" (S. 213). In einem eigenen Abschnitt (S. 223—226) referiert er über Bultmanns Herleitung der johanneischen Gedankenwelt aus der orientalischen Gnosis. Warum auf die in Jo vorliegende Festordnung nicht eingegangen wurde, ist nicht ersichtlich, da sie die Frage nach der Komposition betrifft. Zur Form der Reden Jesu und dem persönlichen Anteil des Johannes daran ließe sich Genaueres sagen (vgl. meine Studien in ZkTh 1934—36) und damit auch ihre Geschichtlichkeit näher beleuchten (vgl. meine Summa Introductionis S. 160—164). Merkwürdig ist, daß W. sich der tendenziösen Interpretation des Papiazeugnisses durch Eusebius anschließt (S. 207—397). Die Studie Gutwengers nennt er „nicht überzeugend". Aber sind seine Argumente nicht wenigstens ebensogut wie die von Lagrange, welche W. erwähnt, und wie des Eusebius' Interpretation? Und hat er nicht trefflich bewiesen, daß Papias vor 110 geschrieben hat und nicht lange darnach gestorben ist, entgegen der landläufigen Meinung, er habe sein Werk erst um 130 verfaßt, einer Meinung, welche dem Proömium des Papias klar widerstreitet?

Bei der Behandlung der Apg ist W. viel weniger als bei den Evv. geneigt, der „Kritik" zu weichen und tritt im großen und ganzen ein für die Ergebnisse seiner dauernd wertvollen Arbeit „Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert" (Ntl. Abh. VIII, 3—5; 1921). Den Schluß der Apg jedoch deutet er jetzt anders, um den zeitlichen Ansatz der Apg mit seinen auf die Zweiquellenhypothese abgestimmten Ansätzen für Mk und Lk in Übereinstimmung zu bringen. Seine jetzige Interpretation von Apg 28, 30f will jedoch nicht befriedigen: Lukas habe sich mit der Apg nur zum Ziel gesetzt, „das Wirken des Paulus bis zu seiner Ankunft in Rom darzustellen" (244); damit sei die Heidenmission, im wesentlichen des Paulus' Werk, zu einem gewissen Ziel- und Ruhepunkt gekommen. Weshalb erwähnt dann die Apg so ausführlich, daß Paulus von den verschiedensten römischen Amtsstellen und vom socius Romanus Herodes Agrippa II. von jeder Schuld freigesprochen wurde, und warum stellt er den Leser mit dem abrupten Schluß vor ein Rätsel?

Zum Abschnitt über die Briefe: W. erkennt den Gründen für die Zugehörigkeit von Röm 16 stärkere Beweiskraft zu als jenen gegen diese Zugehörigkeit (S. 292f). 2 Kor umfaßte von Anfang an Kap. 10—13; Gal war wahrscheinlich nach Nordgalatien gerichtet. Geschickt formuliert W. die Enzyklika-Hypothese

des Epheserbriefs: Der durch Tychikus überbrachte Rundbrief trug auf seinen einzelnen Exemplaren die Namen der Städte, an die sie weiterzubefördern waren. Der Brief wurde in Ephesus kopiert ohne Namen eines Empfängers, dieses Exemplar fand von Ephesus aus seinen Weg in die paulinische Briefsammlung und erhielt zunächst die Überschrift „An die Epheser", die dann das Präskript beeinflußte (S. 304). Die Gründe, welche für die Abfassung von Phil in Ephesus sprechen, beurteilt W. als ebenso gut wie jene zugunsten der Abfassung in Rom (310f). Eine ausdrücklich konservative Linie hält er in der Beurteilung der Pastoralbriefe ein. Hier hätte ihm das in der Bibliographie erwähnte Buch von Thörnell gute Dienste geleistet. Im Hebr sieht er mit Recht nicht eine theologische Abhandlung, sondern ein Mahnschreiben, das im Auftrag des hl. Paulus, also nur mittelbar von ihm verfaßt wurde (S. 343). Eine erläuternde Bemerkung über den antiken Autorenbegriff wäre hier am Platz gewesen. Ob Hebr. an Juden- oder an Heidenchristen gerichtet war, läßt W. offen und tritt, allerdings nur bedingungsweise („Stammt der Hebr von Paulus, auch nur indirekt") für dessen Abfassung im Jahre 63 oder 64 ein (S. 336). — Der Urheber von Jak ist der „Bruder des Herrn", nicht einer aus den Zwölf. Das gute Griechisch verdankt der Brief einem Gehilfen des Jakobus. Zum literarischen Charakter ließe sich doch wohl noch ein Mehreres sagen. Es klingt nicht recht glaubhaft, daß er nur „eine Art Spruchbuch" darstelle (S. 341). Noch mehr als in 1 Pt (siehe Hinweis W.s S. 360) tritt in Jak eine allerdings nach dem Hebräischen zu orientierende rhythmische Gliederung zutage; H. Cladders Studie zur Anlage des Jak und zu seinem formalen Aufbau, ZkTh 28 (1904) 37—57 und 295—330, hätte mit Nutzen beigezogen werden können. Einen wunden Punkt im NT stellt 2 Pt dar. Man stimmt W. gern zu, wenn er diesen Brief von Jud abhängig sein läßt. Hingegen gibt er keine Gründe an, welche den Argumenten jener gegenüberstehen, die in ihm ein spätes Pseudepigraph sehen. Es ist doch wohl nicht das Gleiche, ob man sich als Pseudonym des Namens Salomon bediente, eines bereits mit einem Kranz von Sagen umwobenen Königs der Vorzeit, oder eines als ersten Lenkers der Kirche hochangesehenen Mannes, der vor relativ kurzer Zeit gestorben war.

Unter hypothetischer Voraussetzung der literarischen Einheit teilt W. die Apk von Kap. 5 an in drei „Akte des eschatologischen Dramas" ein, 5, 1—11, 14 (einleitende Ereignisse), 11, 15—20, 15 (Entscheidungskampf), 21, 1—22, 5 (das ewige Gottesreich; S. 385—388). Zu ihrem Verständnis sind in erster Linie die atl. Propheten, aber auch die apokryphen jüdischen Apokalypsen heranzuziehen, in deren literarische Gattung die Apk des Johannes einzureihen ist; doch trägt sie auch unterscheidende Züge an sich. W. zählt sie auf (S. 392—394), doch vermißt man ungern eine wenn auch kurze Begründung des Einzelnen: die Prophetie des Johannes ist echte Prophetie, der Seher hat nicht etwa die vorgebrachten Bilder und Vorgänge gesehen, sondern „in visionärem Zustand von Gott Ideen, Wahrheiten" mitgeteilt bekommen, die er dann von sich aus in Bilder eingekleidet hat (S. 392). Die Verfasserfrage will W., wie es scheint, lösen durch die Annahme, ein ebenfalls Johannes genannter Schüler des Apostels habe diesem seine Hilfe geliehen. Zu S. 396 möchte ich bemerken, daß mich viel mehr als bloß das gute Griechisch des Jo-Ev bewogen hat, für die unmittelbare Abfassung von Jo einen Schüler des Apostels zu fordern; vgl. ZkTh 58 (1934) 204f und meine Summa Introductionis S. 174. Meine Studien zu Apk hat W. in der Theol. Revue 84 (1952) 57—60 besprochen, dürfte die Rolle des Schüler-Sekretärs aber nicht richtig erfaßt haben. Ich schreibe ihm nicht ein untermittelmäßiges Gedächtnis zu, sondern hebe hervor, daß der starke Wechsel überraschender und z. T. unerklärter, z. T. doppelt gedeuteter Bilder eine zu große Belastung bedeutete, als daß er alles in seinem richtigen Zusammenhang hätte bringen können. Da Johannes diese Visionen wohl in seiner Verbannung auf Patmos erhalten hat, ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dieser Schüler sie, nachdem er sie dort vernommen hatte, auf dem Festland niederschrieb; die vorausgehende Autorisierung dazu genügte, um Johannes zum inspirierten Autor, weil zum Autor in antikem Sinn, zu machen.

Wenn auch im obigen mancherlei ausgestellt wurde, wird man doch dem Verf. für seine in mühevollen Studien überaus reichhaltig gestaltete Einleitung aufrichtigen Dank wissen.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

Jules Lebreton S. J., Jesus Christus. Leben und Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von Adolf Hechelmann. Gr.-8° (XIX u. 748 S.). Colmar 1952, Alsatia. — Dieser in schönem Druck vorliegende stattliche Band will deutschsprachigen Lesern das in Frankreich verbreitete Werk Lebretons zugänglich machen. Es erübrigt sich, über den Wert des Werkes selbst ein Urteil zu fällen. Geht es auch nicht in die Tiefe, so bietet es doch dem Laien nicht nur eine treffliche Exegese, sondern auch wertvolle Einblicke in die Zusammenhänge zwischen der Theologie des AT, dem Judentum und dem NT, sowie in die zeitgenössische Kultur. Die Übersetzung liest sich leicht, doch merkt man besonders in den Anmerkungen, daß ihr Urheber nicht vom Fach ist, sonst wäre z. B. soufflet (zu Apg 23, 2) nicht mit Rutenstreich wiedergegeben worden, Bossuet statt Bousset (S. 187 A. 94) so gut wie unmöglich gewesen, und statt „Dalman, Itinéraires; Cébès, Tableau; Qiddouchin, Qoubeibeh" u. ä. wäre „D., Orte und Wege Jesu; Cebes, Tabulae; Qidduschin, Kubejbeh" gesetzt worden. Einen Pharisäer Quizzai (S. 173, Anm. 71) hat es nicht gegeben und wird von Lebreton mit „le pharisien quizzai" auch nicht angedeutet; vielmehr bedeutet das Wort wahrscheinlich soviel wie „abrechnend". Ein Schönheitsfehler begegnet S. 49 in der Wendung: „Man soll ruhig die These annehmen, die früher einmal Helvidius vertreten hat... Wie wäre es da zu verstehen, daß die Kirche" etc. Lebreton hatte geschrieben: „Que l'on suppose la thèse défendue par H... comment peut-on" etc., also: Man setze nur einmal die These voraus... wie kann man dann... etc. Derartige Versehen lassen sich indes bei einer Neuauflage, welcher das schöne Werk hoffentlich entgegensehen darf, mit leichter Mühe ausmerzen.

P. Gaechter S. J.

Heinz Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22 (7—14.), 15—18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38 (Neutest. Abh. XIX, 5). 8° (XXX u. 123 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 10.—. — Nach mehreren kleineren Arbeiten über die Abendmahlsberichte — bes. Biblica 32 (1951), Theol. Quartalschr. 131 (1951) und ZkTh 73 (1951) — führt sich S. nun mit dem ersten Teil einer großangelegten Untersuchung ein als Spezialforscher der evangelischen Abendmahlsberichte und darüber hinaus der synoptischen Überlieferung. Diese Untersuchung gilt dem Nachweis, „daß der lukanische Abendmahlsbericht unter den neutestamentlichen derjenige ist, in welchem sich unter der Decke der jüngsten synoptischen Redaktion noch ursprünglichstes Traditionsgut verbirgt" (S. VII). Der vorliegende erste Teil ist Lk 22, 7—14. 15—18 gewidmet. Aus seinen Beobachtungen literarkritischer (Wort- und Sprachgebrauch, Darstellungsart) und formkritischer Art (Gedankenform: Einheitlichkeit, Erzählungsabsicht) folgert S., daß Lk 22, 15—18 „ein leicht lukanisch redigiertes, von Mk 14, 25 literarisch unabhängiges Traditionsstück darstellt" (S. 74), wohingegen die ursprüngliche Einleitung zum Lk-Stück ausgelassen und durch den lukanisch überarbeiteten Mk-Bericht 14, 12—18a ersetzt worden ist. S.s literarkritische Methode erinnert an das Skalpell in der Hand eines Anatomen, so feine Schichtungen bringt er ans Licht. Doch bleibt er sich stets bewußt, an einem Objekt zu arbeiten, in welchem reiches geistiges Leben pulste und seinen Niederschlag fand; es berührt angenehm, daß ihm die Formel „Lukas der Korrektor des Markus" nicht genügt, sondern ein viel komplizierteres Geschehen zutage tritt. Ganz entsprechend den psychologischen Gesetzen, welche die mündliche Tradition und ihre literarische Bearbeitung beherrscht haben, zieht er aus einer Einzelbeobachtung keine „sicheren" Schlüsse, ist vielmehr bedacht, an sich ebenso mögliche andere Deutungen zu registrieren und erst aus der Akkumulation einer Mehrzahl von Wahrscheinlich-

keiten gleicher Art Schlüsse von stärkerem Wahrheitsgrad zu ziehen. Die Zusammenfassung der Ergebnisse eines jeden Abschnittes verleiht der Studie vorbildliche Klarheit. Die Untersuchung wird in den Anmerkungen begleitet von einer knappen Auseinandersetzung mit einer gewaltigen Fachliteratur. — Zwei Punkte scheinen mir indes an S.s Methode, bzw. seinen Voraussetzungen anfechtbar. Wenn Lukas die LXX nachgeahmt hat, muß man auf Grund der Wortvergleichung annehmen, daß er besonders die jüngeren Bücher, also die weniger angesehenen, der LXX zum Vorbild genommen hat, was höchst unwahrscheinlich ist; ferner daß er den Sprachtypus der LXX so beherrschte, daß er sogar septuagintisierte, wo es keine Vorlagen gab, was ebenfalls kaum annehmbar ist. Der andere Punkt betrifft die Beurteilung dessen, was der mündlichen Überlieferung zugemutet werden darf. Das erste Vehikel der Überlieferung war die Kraft des Gedächtnisses der unliterarischen Schicht (vgl. Apg 4, 13) des palästinensischen Judentums vor zwei Jahrtausenden. Nach welchem Prinzip beurteilt S. (S. 76. 104) die Übereinstimmung zwischen Mk und Lk als streng literarisch, d. h. unmittelbar auf Geschriebenem fußend? Ein Schluß aus unserer eigenen Kultur wäre jedenfalls irreführend, auch wenn er landläufig ist. Immerhin bedeutet S.s Studie und ihre Methode eine bedeutende Auflockerung aller jener Systeme, welche die Synoptische Frage ausschließlich oder vornehmlich aus unmittelbarer schriftlicher Abhängigkeit zu erklären versuchen, und damit vertieft S. seinerseits eine wertvolle Auswirkung der Formgeschichte. — Nicht deutlich geworden ist mir, warum Lk 22, 15—18 ursprünglich eine andere wesentlich schlichtere Einführung gehabt haben soll als 22, 7—14 par. Mk 14, 12—18a. Denn einerseits bietet diese die geforderte Situation des Paschamahles, andererseits enthält sie nichts, was über die Funktion hinausginge oder ihr widerspräche, Einführung des Pascha- und Eucharistieberichts zu sein. Daß Mk das, was auf die Einleitung folgte, nur als fragmentarischen Nachtrag bringt (14, 25), wird kaum genügen zum Nachweis, daß der Paschamahlbericht (Lk 22, 15—18; Mk 14, 25) ursprünglich eine wesentlich kürzere Einleitung gehabt hat, oder: daß der nichtmarkanische Bericht Lk 22, 15—18 eine nichtmarkanische Einleitung gehabt haben müsse. Selbst der Umstand, daß Lk die beiden zur Zubereitung des Paschamahls abgeordneten Apostel als Petrus und Johannes identifiziert, scheint mir das nicht zu fordern, auch wenn man S. nicht beipflichtet, wenn er die Wahl dieser Namen als eine Exegese des Lukas glaubhaft machen will. Zur interessanten Formparallele Mk 11, 1ff = Mk 14, 12ff (S. 121) sei auf E. Rideau S. J., En marge de la question synoptique: Biblica 15 (1934) 484—504, verwiesen. Dieser Ausstellungen ungeachtet stellt S.s Buch eine glänzende Studie dar, auf deren weitere Teile man mit Spannung wartet. *G.*

Jacques Dupont, La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, Fasc. 32). 8° (55 S.) Bruges-Paris 1953, Desclée de Brouver, Frb 40.—. — D. behandelt hier den paulinischen Begriff der „Versöhnung" der Menschen mit Gott. Aus der Verwendung von (ἀπο-)καταλλάσσειν, καταλλαγή ergibt sich, daß das Versöhnen nicht das Werk der Menschen, sondern Gottes ist, wodurch er nicht seine Gesinnung gegen sie, sondern ihre Beziehung zu ihm ändert, indes der Mensch sich diese objektive Änderung durch Änderung seiner persönlichen Stellungnahme zu Gott zu eigen machen muß. Die Art dieser Änderung läßt sich aus dem „literarischen Milieu" der genannten Ausdrücke erkennen. Insofern sie der profanen Redeweise entnommen sind, besagt Versöhnung die Herstellung des Friedens mit Gott. Daneben stehen sie aber auch in Beziehung zur jüdisch-christlichen Idee vom Zorne Gottes und bedeuten, daß Gott den Menschen seinem Gerichtszorn entzieht. Endlich zeigt die ständige Verbindung mit der „Rechtfertigung", daß der Versöhnung als unmittelbare Grundlage die (objektive) Heiligung des Menschen vorausgeht. Beides, die Heiligung wie auch die Versöhnung sind Wirkungen

des Todes Christi am Kreuz. Wie aus Eph 2, 15f erhellt, ist mit der objektiven Versöhnung mit Gott auch die objektive Vereinigung der in sich gespaltenen Menschheit unlösbar verbunden. Die Wurzel der Versöhnung liegt in der unfaßbaren Liebe Gottes zu den Menschen. Die klare, etwas breite Darlegung D.s ist ein dankenswerter Beitrag zur paulinischen Theologie, wertvoll für den Bibliker wie für den Dogmatiker. *G.*

Rudolf Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders Theologischer Kommentar zum NT XIII, 3). 8° (XX u. 300 S.). Freiburg 1953, Herder. DM 19.—, geb. DM 19.50. — Dieser Kommentar zu den Johannesbriefen bildet den Anfang einer rein wissenschaftlichen Kommentarreihe zum NT, und einen sehr erfreulichen Anfang. Einleitung wie Kommentar und Exkurse zeichnen sich aus durch Gründlichkeit und Klarheit. Der Kommentar ist nicht nur dadurch lesbar gestaltet, daß er in schöner, würdiger Sprache gehalten ist, in der bisweilen, wenn auch nur wie ein Unterton, eine gewisse Wärme den persönlichen Anteil des Kommentators verrät, sondern auch, indem philologische und sonstige technische Erörterungen im Kleindruck, die Auseinandersetzung mit einer ausgedehnten Literatur in die Anmerkungen verwiesen sind. Im Text selbst wird nur der positive Gehalt dargelegt, was diesen Kommentar wirklich zu einem theologischen Kommentar macht, wie der allgemeine Titel besagt. Aus der Einleitung zu 1 Jo seien folgende Punkte besonders hervorgehoben: Die literarische Form des Briefes läßt sich nicht genauer bestimmen. Was über seinen Stil gesagt wird, ist ausgezeichnet, doch hätte hier vielleicht näher eingegangen werden können auf das Semitische des Rhythmus (s. S. 6—7), denn fast der ganze Text bietet Formen, wie sie im Prolog und in den Jesusreden des Johannesevangeliums zu beobachten sind (vgl. meine diesbezüglichen Studien in ZkTh 1934—1936). Den Aufbau gewinnt Schn. aus dem Inhalt, den er als einheitlich erweist — nur selten erwägt er die Möglichkeit eingefügter Glossen — und damit gegen Quellenscheidungen in Schutz nimmt. Als Hintergrund erkennt er auf eine frühe Form der Gnosis, die sowohl christologische Irrtümer wie auch moralischen Indifferentismus verbreitete. Das Ergebnis seiner sorgfältigen Analyse ist, daß 1 Jo weder unmittelbar die Lehren Kerinths noch auch den Doketismus treffen will. Sehr vorsichtig ist Schn.s Stellungnahme zum religionsgeschichtlichen Problem. 1 Jo verrät ein Grundgewebe aus jüdischem Gedankengut, ist von hellenistischer Philosophie unberührt, hat dagegen wahrscheinlich Berührungen terminologischer und vielleicht auch inhaltlicher Art mit dem orientalischen Synkretismus. Schn. denkt sich die Abhängigkeit so, daß christliches Gedankengut im Hinblick auf solche Strömungen klarer konzipiert und prägnanter ausgedrückt wurde. Gleiches nimmt er für den johanneischen „Dualismus" im Hinblick auf die Frühgnosis an. Er sagt aber dann sehr richtig: „Die interessanten religionsgeschichtlichen Vergleichspunkte und Aussichten dürfen nicht den Blick für das Ureigen-Christliche trüben. Der Kern der Christusbotschaft der Urkirche ist trotz aller besonderen Einkleidung auch in den joh Briefen mit Händen zu greifen" (S. 27). Das wird dann skizziert, ebenso wie das genuin-johanneische Gut. — 1 Jo und Johannesevangelium gehen auf den gleichen Verfasser zurück, ohne daß man jedoch das äußere Verhältnis beider Schriften zueinander genauer abgrenzen könnte; die Unterschiede zwischen beiden Schriften schließen aus, daß 1 Jo nur ein Begleitschreiben zum JoEv gewesen ist. Als das Wahrscheinlichste gilt Schn., daß der Zebedäide Verfasser beider Werke war. Den Aufbau des Briefes sucht Schn. aus dem Inhalt der einzelnen Partien zu gewinnen. Er ist sehr vorsichtig im Verbinden der sich folgenden Gedanken miteinander, denn gerade hier bleibt vieles problematisch. M. E. hätte er aus der Gruppierung, die sich aus dem Rhythmus und der Strophik ergibt, manche Bestätigung seiner diesbezüglichen Schlüsse erhalten, da und dort aber auch eine Korrektur. *Χαρά* läßt sich aus Jo bestimmen als johanneischer Abschluß-

gedanke; vgl. ZkTh 58 (1934) 186f. In 4, 14—16a sieht Schn. eine Digression und vermißt in 4, 11—16 das einheitliche Thema. Die gebotene Abgrenzung des Abschnittes stimmt mit der Rhythmik überein, der Leitgedanke scheint die Verbindung des „in Gott bleibens" mit dem „lieben" zu sein; in Gott bleibt nur, wer in Christus bleibt, weil Gott in Christus bleibt; die Grundlage des Liebens ist also der Glaube an Jesus als den inkarnierten Sohn Gottes. — In zwölf Exkursen behandelt Schn. zusammenhängend gewisse Lehrpunkte des Briefes. Besonders treffend scheinen mir seine Ausführungen über die „Gemeinschaft mit Gott", die „Immanenzformeln" und die „Gotteskindschaft" zu sein. Nicht recht klar ist, warum die Charakteristik unserer Gemeinschaft mit Gott als „vorläufige" bezeichnet wird. Gerade in den Exkursen erweist sich Schn. als sehr umsichtig, indem er auf das Sorgfältigste das johanneische Gedankengut abgrenzt gegen außerchristliche Anschauungen und in diesen mit Recht nur eben den Hintergrund für das Johanneische erblickt. — Als den „Presbyter", den Verfasser von 2 und 3 Jo, bezeichnet er mit vollem Recht den Zebedäiden, denn ein anderes Argument für die Existenz eines „Presbyters Johannes" neben dem Zebedäiden Johannes in Ephesus gibt es außer den auf Dionysius v. Alex. beruhenden offensichtlich einer literarischen Tendenz dienenden Interpretation des Papiaszeugnisses durch Eusebius und Hieronymus nicht. Johannes behandelt den Fall des Diotrephes (2 Jo 10) mit dem Bewußtsein väterlicher Autorität, nicht in rechtlichem Disziplinarverfahren; soweit ist Schn. zuzustimmen. Dagegen wird man seine Erklärung, rechtliche Begriffe einer späteren Zeit seien hier noch fehl am Platz, nur mit Einschränkungen gelten lassen, wenn man an 1 Kor 5 denkt. Auch war der monarchische Episkopat längst seinem Wesen nach vorhanden und allgemein verbreitet; andererseits fehlt ein vollgültiger Beweis dafür, daß es je eine Gemeinde gegeben hat, die nur durch ein Ältestenkollegium (ohne monarchisches Haupt) geleitet gewesen wäre (vgl. S. 293f). Diese Bemerkungen tun indessen Schn.s Interpretationen der beiden kleinen Briefe keinen Abbruch. *G.*

Franz Michel William, Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers. 4. Aufl. 8° (X u. 368 S., 22 Bildtafeln), Freiburg, Herder. Geb. DM 14.80. — Die ersten drei Auflagen fanden weite Verbreitung; denn der Hauptinhalt des Buches war dem konkreten Leben Marias gewidmet und dafür fand sich großes Interesse. Die damit verbundene religiöse Ausdeutung tat dieser Verbreitung keinen Eintrag. Nun ist das Werk aber gänzlich neu durchgearbeitet und hat einen teilweise verschiedenen Charakter angenommen. Das Konkrete an Marias Leben blieb erhalten, statt der religiösen kam jedoch nunmehr eine theologische Ergänzung dazu. Sie schildert Maria nicht so sehr, wie sie sich erkannte, als vielmehr, wie sie die heutige Mariologie schaut. Mit Vorliebe beruft sich W. dafür auf den geistvollen Kardinal Newman. Vielen wird die neue Form zusagen, andere werden dem Gesichtspunkt, daß Maria, natürlich und übernatürlich betrachtet, ein bloßes Geschöpf, neben Jesus gestellt wird, weniger Geschmack abgewinnen können. W. ist sich jedoch der Gefahr bewußt, Maria dadurch allzu hoch zu stellen und sucht, vor allem in den „Biblischen Überblicken" am Ende des Buches alles Marianische auf Jesus auszurichten. Diese Überblicke werden sich übrigens für Prediger als außerordentlich nützlich erweisen. So steht zu erwarten, daß dem Buch des verdienten Verf. auch in der neuen Form reicher Erfolg beschieden sein wird. *G.*

Paul Gaechter S. J., Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien. 8° (260 S.). Innsbruck 1953, Tyrolia. S 58.—. — Buchhändlerische Technik konnte sich mit „Neutestamentliche Marienstudien" als Buchtitel nicht abfinden, und so erhielt das Buch als Obertitel „Maria im Erdenleben". Es ist kein Trutztitel, als ob gegen marianische Spekulationen vorgegangen werden sollte, sondern er wurde gewählt, weil er vielleicht am besten jene Rücksicht

betont, unter welcher diese Studien gewissen Kreisen willkommen sein dürften. Vier davon sind schon vor Jahren einzeln in Zeitschriften erschienen, und das Echo, das sie da und dort ausgelöst haben, war der Anlaß zu ihrer Veröffentlichung in neuer Form. Diese blieb absichtlich wissenschaftlich, um zu verhindern, daß das mancherlei Neue, das diese Blätter enthalten, ohne weiteres den Weg zur kritiklosen Menge findet. — In der ersten Studie wird versucht, auf dem Weg der literarischen Analyse zu den literarischen und dann darüber hinaus zu den historischen Quellen des lukanischen Kindheitsberichtes vorzudringen. Indem wir dabei auch auf Maria stoßen, gewinnen wir etwas Licht für die Tage ihres Erdenwandels; insofern ließ sich diese Studie unter einen gemeinsamen Nenner mit den übrigen bringen. In der zweiten werden die zeitlichen Abstände der Ereignisse zwischen Marias Verlobung und Jesu Geburt untersucht. Hier wie in jeder historischen Forschung kommt viel auf die *communiter contingentia* an, die auch für Marias Leben solange Geltung haben, als nicht positiv die Ausnahme davon bewiesen wird. Man weiß, zu was unerleuchtete Andacht fähig ist. Stärker als in den übrigen Abhandlungen wird hier auch das Psychologische herangezogen. Die heutige Exegese geht ihm zwar aus dem Wege, aber zu unrecht. Denn menschliches Reden und Handeln ist seinem Wesen nach psychologisch. zu meiden ist nur der Mißbrauch des Psychologischen. Es kam in der Studie vor allem darauf an, jene Empfindungen auszuwerten, welche Maria, ein unbescholtenes Mädchen, wegen der vorzeitigen Schwangerschaft erfüllt haben müssen. Daß diese im Lichte der damaligen Sitten ihres Volkes als verfrüht gelten mußte, wird zuerst nachgewiesen. Falsche Psychologie bedeutet es, die in Maria deshalb notwendig entstandene Besorgnis für den guten Ruf wegzuleugnen mit dem Hinweis auf ihr Gottvertrauen oder auf Gottes Vorsehung u. ä. An einem Punkt der zuerst englisch erschienenen Studie hat man in Spanien Anstoß genommen. Ich bin mit D. Haugg der Ansicht, Maria habe kein Gelübde und keinen Vorsatz ewiger Jungfrauschaft gemacht, weil sonst ihre Einwilligung zur Ehe nicht erklärlich wäre und eine *reservatio mentalis* zu einem schlichtfrommen Gemüt, wie es das ihrige war, psychologisch im Widerspruch stand. Diese Ansicht nun schien P. Aldama unvereinbar mit der *Virgo virginum*, weshalb er im Hinblick auf die seit Augustinus vorherrschende gegenteilige Anschauung behauptete: *Nullatenus ergo doctrina haec potest dici liberae disputationis apud theologos.* (Sacrae Theologiae Summa III, Madrid 1950, La Editorial Católica, S. 327, Anm. 92.) Dieses Urteil dürfte aber doch etwas zu scharf sein. Denn fürs erste handelt es sich dabei nicht um eine verpflichtende Glaubenswahrheit. Und zum zweiten darf der allzeit reinen Jungfrau aus der unreservierten Zustimmung zur Ehe nur dann ein Vorwurf gemacht werden, wenn nachgewiesen werden kann, daß sie zwischen Ehe und ewiger Jungfrauschaft gewählt und erstere vorgezogen hat. Das ist aber nach den damals im Judentum geltenden Begriffen und Bewertungen nicht der Fall gewesen. Das Eingehen einer Ehe galt für ein Mädchen als der Wille Gottes, einen andern Weg kannte es gar nicht. Darum muß, bis zum positiven Gegenbeweis, auch für Maria angenommen werden, daß ihr der Gedanke an dauernde Jungfrauschaft überhaupt nicht in den Sinn gekommen ist und sie in der Proposition der Eheschließung mit Joseph zum gottgewollten Ehezweck den eindeutigen Willen Gottes sah. Gott war nicht gehalten, ihr einen andern Weg zu weisen, solange ihm Mittel und Wege offenstanden, sie trotzdem als unversehrte Jungfrau zu erhalten. Demnach beinhaltet die von Haugg und mir vorgebrachte Erklärung nicht, daß Maria mit der Zusage zur normalen Ehe dieser vor der Jungfrauschaft den Vorzug eingeräumt hätte. Ich meine, so viel Freiheit der Ansicht läßt sich mit katholischem Denken sehr wohl vereinen. — In der Arbeit über das Magnificat soll zunächst die Qualität des Sanges als solcher *sine ira et studio* festgestellt und dann eine Interpretation geboten werden, die davon ausgeht, daß Maria aus ihrem Herzen gesungen hat, ohne Theologin oder Mystikerin gewesen zu

sein. Denn für beides fehlt jeder positive Beweis, und ersteres scheint mit der Natur des Gesanges als eines lyrischen geboten zu sein. — „Maria in Kana", das vierte Stück, und das fünfte, die Abhandlung über Jo 19, 25—27 sind zwar ganz unabhängig voneinander entstanden, zielen aber inhaltlich auf die geistige Mutterschaft Marias ab. Obschon hier Theologisches zur Verhandlung kommt, dienen auch diese beiden Studien dazu, Maria in bestimmten Situationen ihres Erdenlebens zu beleuchten. — Diese meine Veröffentlichung hat ihren Zweck erreicht, wenn sie anregt zu nüchternem, historisch-konkretem Verständnis des Lebens, das Maria, die Mutter des Herrn, hier auf Erden gelebt hat. *G.*

Das Neue Testament in der Sprache von heute. Übersetzt von Friedrich Pfäfflin. 3. Aufl., Kl.-8° (593 S.). Heilbronn-Stuttgart 1949, Salzer. DM 6.50. — Jeder Versuch, das NT in moderner Sprache darzubieten, ist begrüßenswert. So finden sich auch in der hier zu besprechenden sehr glückliche Wendungen wie zu Röm 1, 8 *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου*: „(Zuerst) muß ich dem Dank gegen meinen Gott Ausdruck verleihen". Anerkennenswert ist auch das Bestreben, nicht Vers um Vers zu übersetzen, sondern unter Umständen die Abfolge der einzelnen Ausdrücke und Verse zu ändern, um die Fülle des Sinnes klarer zum Ausdruck zu bringen. Allerdings ist es sehr schwer, gerade hierin das richtige Maß einzuhalten. So verfährt der Übersetzer öfter bei Paulus, während der Stil, in dem die Evangelien geboten werden, bisweilen etwas asthmatisch anmutet. Stichproben ergaben, daß dem deutschen Idiom nicht überall genügend Rechnung getragen wurde: die Gleichnisanfänge Mk 12, 1: „Ein Mensch pflanzte...", und Lk 15, 11: „Es war einmal ein Mensch, der zwei Söhne hatte", sollten lauten: „Jemand pflanzte... Jemand hatte...". Nicht selten erlaubt sich Pf. Freiheiten, die mit dem Text nicht mehr harmonieren. So übersetzt er sowohl Lk 22, 49: „Seine Begleiter merkten, daß es aufs Letzte (*τὸ ἐσόμενον*) ging", wie auch Jo 19, 28: „Jesus erkannte nun klar, daß es aufs Letzte ging" (*ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται*), ungeachtet der Wiederholung von *τετέλεσται* in v. 30, wo es wiedergegeben wird: „Es ist vollbracht". Als Willkür muß bezeichnet werden, wenn Mt 1, 18 wiedergegeben wird „Geburt Jesu Christi" statt: „Mit der Geburt Jesu Christ aber verhielt es sich so:". Geradezu erstaunlich ist, was man zu Röm 3, 22 Ende (*οὐκ ἔστιν διαστολή*) liest. Das soll heißen, oder bedeuten: „Denn die verschiedenen Religionen (der Üb. fügt in Klammern hinzu: ob Heide oder Jude oder Christ) fördern im wesentlichen keinerlei Unterschied unter den Menschen zutage". Das ist nicht nur irrig, das ist nicht einmal lutherisch. Eine derartige „Übersetzung" kann nicht ernst genommen werden. *G.*

Josef Dillersberger, Matthäus. Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. 1. Bd.: Sein Kommen in Vielfalt (Die Vorgeschichte). Kl.-8° (172 S.). Salzburg 1953, Otto Müller. — 2. Bd.: Der Meister in Wort und Wunder (177 S.). 1952. Je Bd. S. 36.—. — Die beiden vorliegenden Bändchen sind die ersten zwei der geplanten sechs mit einer exegetisch-erbaulichen Deutung des Matthäusevangeliums. Wie in seinen Ausführungen zu Mk und Lk spricht D. auch hier zu frommen Laien, denen eine wissenschaftliche, etwa auf dem kulturellen Hintergrund des Urchristentums aufgebaute Exegese nur schwer verständlich wäre. Daher sucht D. jene Gedanken darzulegen, die der Schrifttext an sich nahezulegen scheint, so daß sich ein schlichter, auf das Besinnliche ausgerichteter Kommentar ergibt (Mt 1—4; Mt 5—9). Diese Büchlein sind darum sehr geeignet, gerade die Schriftfrömmigkeit zu fördern und werden zweifellos denselben Erfolg haben wie D.s Erbauungsbücher über Mk und Lk. *G.*

S. Thomae Aquinatis Catena aurea in quatuor Evangelia. Cura Angelici Guarienti O. P. 2 Bde. Gr.-8° (VI, 566 u. 598 S.). Turin 1953, Marietti. — Eine neue Ausgabe des alten, hierzulande nur selten benützten Werkes des Aquinaten. Sie zeichnet sich durch schönen Druck auf gutem Papier aus, und scheint ganz

auf die Verwendung für die Praxis abgestellt zu sein. Denn der Herausgeber hat darauf verzichtet, die Väterzitate, aus denen die Catena ja besteht, zu modernisieren und mehr als äußerst seltene Anmerkungen über andere Lesarten oder den griechischen Text zu machen. Die geschichtliche Einführung umfaßt 17 Zeilen.

G.

Fundamentaltheologie

J. A. Micklinghoff O.P., Openbaring en Geloofsgenade. 8° (XX u. 238 S.). Nijmegen 1952, Centrale Drukkerij. — M. findet, daß bei den Theologen, deren Hauptfrage die Glaubensanalyse ist, die übernatürliche Wirklichkeit des Glaubens und die subjektiv-psychologische Seite zu kurz kommt; auch werde der Glaube zu wenig mit seinem Formalobjekt verbunden. Die „Dominikanerschule" sehe diese Seite besser, biete aber auch keine befriedigende Synthese zwischen dem Beitrag des Verstandes und dem des Willens zum Entstehen des Glaubens; der Glaube werde nicht als spezieller Erkenntnisakt gewürdigt, wenn man betone, daß das Glaubenslicht den Willen bewege. Rousselot selbst, dessen Anliegen M. aufgreift, wird ebenso abgelehnt, weil seine reziproke Kausalität zwischen Verstand und Willen keinen Raum läßt für die natürlich mögliche Erkenntnis der Glaubenspflicht und weil er das Glaubenslicht eigentlich als *lumen gloriae* interpretiert. Man könnte hinzufügen, daß bei Rousselot eine unhaltbare Erkenntnistheorie (nach M. Scheler) zugrunde liegt. Ebenso lehnt M. auch Aubert ab; er trenne das Formalobjekt des Wissens um die Glaubenspflicht nicht genügend vom Formalobjekt des Glaubens. — M. selbst glaubt, die Lösung beim hl. Thomas zu finden; allerdings greift er zu einer von der Dominikanerschule abweichenden Interpretation. Thomas sagt vom Glaubenslicht: *Hic habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis* (Boeth. Trin. q. 3, a. 1, ad 3). Das hieße nach M.: das Glaubenslicht macht den Gegenstand des Glaubens nicht einsichtig und zwingt somit den Verstand nicht zur Zustimmung; es ist aber doch ein Habitus des Verstandes; er bewege den Verstand mehr über den Willen insofern, als der Wille durch das Glaubenslicht in der von außen vorgelegten Offenbarung die Erfüllung seines eigenen Zieles zu sehen vermöge. Die äußerliche Vorlage allein sei nicht mächtig genug, den Glaubensakt hervorzurufen; es müsse ein *interius inducens* (Thomas) dazukommen. Das bestehe darin (hier nähert sich M. Mouroux), daß Gott sich im Glaubenslicht als Offenbarer zeige. Wie im Naturbereich der Mensch zum Selbstbewußtsein komme, indem er ein anderes und damit auch sich selbst erkennt, so sei auch der Glaube ein (übernatürliches) Licht, eine Erkenntnis, die deshalb nicht zwingend sei, weil die volle Einsicht in den Gegenstand fehlt; aber der Mensch erkenne doch dabei direkt sich und den ihm begegnenden Gott. So beeinflusse das Glaubenslicht Verstand und Wille in ihrer noch undifferenzierten Einheit. Im Glauben wird die Dynamik der einzelnen Potenzen überschritten und die der Person als Person wirksam. Obschon also im Glaubenslicht der sich offenbarende Gott direkt erkannt werde, wird doch eine äußere Vorlage des Glaubensinhaltes durch die Kirche gefordert, denn Gott tritt in Christus und der Kirche sichtbar in Erscheinung. Die Vorlage von außen, unterstützt durch die Wunder Christi und das Wunder der Kirche, verbürgt die Glaubwürdigkeit, das innere Licht, das mehr ist als eine *gratia sanans* im Willen, wirkt die alles übersteigende Gewißheit, daß Gott redet. Man sieht, M. greift energisch und mit viel Geschick eine der schwierigsten Fragen auf. Der Referent ist nicht überzeugt, daß diese Auslegung des hl. Thomas unbedingt richtig ist. Man kann das *interius inducens*, den *instinctus Spiritus Sancti*, als gnadenhafte Willensbewegungen ansehen, die dunkel als von Gott kommend erkannt werden und deshalb ein Glaubwürdigkeitsmotiv sind. Auch ist schwer einzusehen, wie man von einer Dynamik der Person und von noch undifferenzierter Einheit der Potenzen sprechen kann. — Es ist zu beachten, daß der hl. Thomas und seine

Zeit kaum zu einer natürlichen Gewißheit des göttlichen Ursprungs der christlichen Religion kommen konnte. Das menschliche Zeugnis (auf das sich normalerweise unsere Gewißheit stützt) galt damals nicht als sichere Erkenntnisquelle und an eine Art intuitiver Erkenntnis durch Zusammenschau aller Glaubwürdigkeitsmotive dachte man nicht. *Fl. Schlagenhaufen S.J.*

Borghild Gundersen, Cardinal Newman and Apologetics. Gr.-8° (142 S.). (Skifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II Hist.-Fil. Kl. 1952, 4). Gr.-8° (142 S.). Oslo 1952, J. Dybwad. — Eine mehr auf Newman selbst als auf die Newmanliteratur aufgebaute, klare und solide Einführung in Newmans Ideen zur Apologetik. G. macht es verständlich, wie Newman zu seinen Positionen gekommen ist, aber auch verständlich, daß sie auch von katholischer Seite anfangs Verdacht erregten. Ihrem Urteil (das mit dem D'Arcy's übereinstimmt: Newman ist eine Ergänzung der Scholastik) wird jedermann zustimmen. *Schl.*

Kurt E. Koch, Seelsorge und Okkultismus. Die seelsorgliche Behandlung der Menschen, die durch die Beschäftigung mit okkulten Dingen seelisch angefochten oder erkrankt sind. 8° (235 S.). Wüstenrot 1953, K. Reith. DM 11.80. — Hier spricht ein verantwortungsbewußter evangelischer Seelsorger aus einer überreichen persönlichen Erfahrung. Es geht ihm primär nicht um eine sachliche Erklärung okkulter Phänomene, die er zwar auf Grund der Literatur auch bietet, sondern um die Aufdeckung der oft ungeheueren seelischen und religiösen Schäden und um ihre Heilung. Auch die katholische Seelsorge kann daraus großen Nutzen ziehen. Allerdings wird sie seine Deutung des „Zeichens" in der Hl. Schrift nicht annehmen und die speziellen Mittel der katholischen Seelsorge hinzufügen. *Schl.*

R. Le Bec, Die großen Heilungen von Lourdes in ärztlichem Urteil. 8. Aufl., bearbeitet von F. Leuret, übersetzt von R. von der Wehd. 8° (210 S.). Wiesbaden 1953, Credo-Verlag. — Mit Recht schreibt Professor Urban im Vorwort, daß diese Übersetzung der „Raisons médicales de croire au miracle" — s. ZkTh 72 (1950) 505 — einem dringenden Bedürfnis der Zeit entspricht. Gegenüber dem Original ist sie um einige Aktenstücke aus den letzten Jahren vermehrt. *Schl.*

Lo Sviluppo del Dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24—28 Settembre 1951. 8° (233 S.). Rom 1953. Università Gregoriana. — Noch ist die theologische Erklärung im Fluß, wie die Dogmenentwicklung, der subjektive Erkenntnisfortschritt, zu vereinen sei mit der objektiven Unveränderlichkeit und Unvermehrbarkeit der von den Aposteln verkündeten Lehre. In diesem Sammelband — die meisten Referate sind schon im „Gregorianum" erschienen — wird diese Frage von verschiedenen Gesichtspunkten her erörtert, vertieft und eine neue Lösung versucht. Radikal abgelehnt (C. Boyer) wird die von Charles vertretene Ansicht, die Offenbarung sei zunächst eine lebendige Wirklichkeit, Christus der Erlöser; von Anfang an sei sie suprarational intuitiv erfaßt, und im Verlauf der Geschichte erkenne die vom Glauben erleuchtete Vernunft einzelne Züge dieses immer identischen, lebendigen Ganzen und forme sie in Begriffen und Dogmen. Dagegen macht Boyer geltend, daß die Weitergabe der apostolischen Wortverkündigung, auf die sich die Kirche doch immer beruft, eine begrifflich-rationale Erfassung des Wortes durch die Hörenden voraussetzt. C. Balić (und ähnlich A. Bea für den Fortschritt in der Schrifterkenntnis) sieht im „christlichen Sinn", in den übernatürlichen Gaben des Wissens und der Weisheit, die Kräfte, die zu einer volleren Erfassung der apostolischen Verkündigung in ihrer ganzen Tragweite führen und somit zu „neuen" Dogmen, selbst wenn diese rein rational nicht mit Sicherheit aus der apostolischen Verkündigung abgeleitet werden konnten. Das *medium cognitionis*, der „christliche Sinn", ist ebensowenig eine neue Offenbarung als die Gewißheit,

die der der Kirche verheißene Beistand des Hl. Geistes ihren endgültigen Entscheidungen gibt. Teilweise neue Wege geht E. Dhanis. Mit Recht unterscheidet er zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem erkannten Mitteilungswillen Gottes; jedes Bezeugen ist eine Aufforderung zum Glauben; ohne diese Aufforderung zum Glauben gibt es kein Bezeugen und somit auch keinen eigentlichen Glauben. Wie kann aber die Aufforderung zum Glauben gegeben sein, solange die Tragweite der Offenbarung, das bloß virtuell Geoffenbarte oder wie Dh. sagt, das mittelbar einschlußweise Geoffenbarte, als solches nicht erkannt wird? Namentlich, wenn rein rationell nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, daß eine Wahrheit (etwa die Unbefleckte Empfängnis Mariens) einschlußweise im formal Geoffenbarten enthalten ist? Dh. antwortet: Auch diese Wahrheiten werden formal von Gott bezeugt; denn nach Gottes Absicht soll die Offenbarung auf die Fragen auch der späteren Zeit antworten, und das Glaubenslicht ist für immer verheißen. Das Glaubenslicht aber erleuchtet nicht den Verstand innerhalb seines eigenen Bezirkes, sondern soweit er dem Willen unterworfen ist. Bezieht man diese Wahrheiten ein und sieht so die Offenbarung konkret, so enthält sie auch die Aufforderung Gottes zur gläubigen Stellungnahme. Somit erstreckt sich der göttliche Glaube auch auf alle Ableitungen aus dem formal Geoffenbarten. Wäre der einzelne unmittelbar gewiß, daß die vom Glaubenslicht bewirkte Glaubensbereitschaft von Gott komme, so wäre es eine neue Offenbarung, daß Gott auch jene abgeleiteten Wahrheiten bezeugen will; aber, so antwortet Dh. (und ganz durchsichtig scheint diese Antwort nicht zu sein), die volle Gewißheit darüber wird dem Einzelnen erst durch die endgültige Vorlage der Kirche gegeben und somit liegt keine neue Offenbarung vor. — Von der *fides ecclesiastica* ist in keinem Referat die Rede. *Schl.*

Ch. Journet, L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique. 8° (XLVIII u. 1393 S.). Paris 1951, Desclee de Brouwer. — Außerordentlich viel Material hat J. in diesem zweiten Band seiner Ekklesiologie zusamengetragen. Da dieses Material mit starker spekulativer Kraft verarbeitet ist, hat J. einen überaus wertvollen Beitrag zur Lehre von der Kirche geleistet. Allerdings ist zu fürchten, daß der Umfang manchen abschreckt. Wie der Titel richtig angibt, ist ja nur ein Teilgebiet der Ekklesiologie bearbeitet. Da die innere Struktur der Kirche aus ihrem Verhältnis zu Christus und durch ihn zum Dreieinigen erwächst, ist es begreiflich, daß das Buch weithin eine Soteriologie, ja teilweise eine Mariologie bietet. Ein Hauptanliegen J.s ist, die innere Einheit der Kirche auch auf eine einheitliche geschaffene Form, die *anima creata Ecclesiae*, zurückzuführen. Doch will er über die klassischen Neuscholastiker hinauskommen; nicht die geschaffenen habituellen Gnaden schlechthin, auch nicht der Glaube und sein äußerer Ausdruck, der Gehorsam gegen die gottgesetzte Kirchenleitung sei letztlich als Quasiseele der Kirche zu bezeichnen, sondern die Liebe. Gewiß will J. nicht die Kirche einfach als Liebesgemeinschaft definieren. Die Christus voll angleichende Liebe, die kultuelle, sakramentale und auf die Jurisdiktionsgewalt hingerichtete Liebe ist nach J. die Seele der Kirche. Tatsächlich ist ja die Kirche Gemeinschaft der Heiligen, ein Ausdruck, der im Apostolischen Glaubensbekenntnis zuerst als Synonym für die Kirche auftritt. Sie ist die *unitas Spiritus Sancti*, hätte J. hinzufügen können. Aber bei aller Anerkennung der spekulativen Kraft, mit der J. seine Ansicht darlegt, scheint uns der Bogen der Analogie fast allzustraff gespannt, wenn man die Liebe als die geschaffene Seele der Kirche bezeichnen will; denn die habituelle Liebe im ungetauften Gerechten ist kaum kultuell, sakramental; sie ist aber doch dieselbe wie im Katholiken. Die Kirche als Ganzes aber ist nur Gegenstand der Liebe, hat aber keinen Habitus der Liebe. Irgendwie scheint die Analogie Glaube — Seele doch besser, denn der Glaube (und dessen sichtbare Äußerung) muß in jedem Gliede der Kirche sein; nach seinem inneren

Sein ist er hingeordnet auf die Rechtfertigung und die Vollendung. Der Kirche als Ganzem aber ist der Hl. Geist verheißen zur Verkündigung des Glaubens. Was man als geschaffene Seele der Kirche bezeichnen soll, ist mehr eine Frage der Terminologie. Sachlich wird man den von J. mit innerer Wärme und Liebe vorgelegten Gedanken fast überall folgen. — Einige Kleinigkeiten: Die Väter kommen wenig zu Wort. — Trotz der Auktorität des hl. Thomas scheint es doch fraglich, ob wirklich der erste freie Akt des Menschen außerhalb der Kirche eine Wahl zwischen Glauben und Unglauben ist. — Ist es wirklich ein höherer Gesichtspunkt der katholischen Theologie, daß der Glaube und die Liebe in der wahren Kirche im Verein mit den Heiligen und Helden einer dissidenten Kirche eben dieser dissidenten Kirche die Tendenz verleihen, immer vollkommener eins zu werden mit der wahren *communio sanctorum*? Wenn „Ja", wie kann man dann sowohl dissidente Kirchen als ihre Gläubigen freisprechen vom positiven Unglauben? — Das *initium fidei* auf dem 2. Konzil von Orange scheint das zu meinen, was man heute *fides informis* nennt. *Schl.*

J. F. Stockmann S.C.J., Joannis de Turrecremata O.P. vita eiusque doctrina de Corpore Christi Mystico scholasticorum mediaevalium traditione illustrata et explicata. 8° (205 S.). Haarlem 1951, H. Coebergh. — Diese Freiburger (Schweiz) Dissertation behandelt in einem ersten historischen Teil Leben und Werk des spanischen Kardinals Johann von Torquemada aus dem Dominikanerorden (1384?—1468), in einem zweiten scholastischen Teil seine Lehre von der Kirche, wie sie vor allem in seiner „Summa contra Ecclesiae et Sedis Apostolicae adversarios" (1453, Erstdruck Köln 1480) niedergelegt ist. Diese frühe Ekklesiologie ist ein Spiegel der Mannigfalt patristischer und kanonistischer Aussagen, aus der sich die durchschnittliche Dürftigkeit der neuzeitlichen Kirchentheologie manche Anregung holen könnte; zugleich aber zeigt sie sich auch — der Zeit entsprechend — belastet mit Unausgeglichenheiten, Übertreibungen, terminologischen Belanglosigkeiten. St. bietet Torquemadas Lehre in dessen eigenem scholastischen Frageschema nach den vier Ursachen, stellt sie in den Rahmen der Tradition und wertet sie anhand der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius' XII. Die Systematisierung St.s scheint uns nicht immer glücklich zu sein. Solange sich die Terminologie im Fluß der Entwicklung befindet, kann man kein System fester Beziehungen und Vergleiche aufstellen, denn eine unentwickelte und daher nicht eindeutige Aussage ist eben nicht in gleicher Weise logisch nutzbar wie eine entwickelte. So muß besonders das Schlußkapitel trotz seinem Aufwand an Unterscheidungen (*sensu proprio-improprio, formaliter-materialiter* usw.) enttäuschen. Eine Synthese, die über eine bloße Versöhnung der historisch bedingten Sprachverschiedenheit hinausgeht und den Blick auf die Einheit des kirchlichen Seins selbst freigibt, ist nicht erreicht, vielleicht auch noch nicht erreichbar. Jedenfalls aber sollten die Ansätze zu einer die Realitätsstufen der Kirche umfassenden (nicht nur nebeneinanderstellenden) Einheit nicht außer Acht gelassen werden, die aus der von den Alten gepflogenen und heute wieder betonten dogmatischen (d. h. in enger Beziehung zum neutestamentlichen Glaubensbegriff und zur Struktur der Sakramente stehenden) Betrachtung der Kirche erfließen. Dann würden gewisse Distinktionen verschwinden, die das Problem der Heilseinheit betreffen, es aber nicht lösen, weil sie sachlich den Pluralismus nicht (oder doch nur im Wort) überwinden (z. B. *in re = visibiliter, in voto = invisibiliter*). Dennoch möchten wir das Studium dieser Arbeit empfehlen; sie hält eine wichtige Diskussion im Gang. *H. Zeller S.J.*

Ryszard Paciorkowski, Chrzescijanstwo w Apologetycznej Mysli Sw. Augustyna (Warszawskie Studia Teologiczne 23). 8° (111 S.). Poznań 1952, Pallotinum. Zt 20.—. — Das Ziel dieser Arbeit ist der Nachweis, daß der Gedanke des Vatikanums (D. 1794), die Kirche sei schon durch ihre Erscheinung in der Geschichte ein *motivum credibilitatis et credenditatis* ihres Anspruchs,

seine Wurzeln im Denken des hl. Augustinus habe. Der transzendente Charakter der Kirche, der heute am Phänomen ihres längeren und bewährteren Bestandes erkannt werden kann, war bereits Augustinus evident aus der Beobachtung der kirchlichen Lebenskraft in der Durchdringung des Raumes (*universalitas catholica*), der Zeit (*stabilitas invicta*) und der Menschenherzen (*sanctitas*). Der polnischen Abhandlung ist ein französisches Résumé beigefügt (101—105). *Z.*

Ernst Walter Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. II. Band: Dokumente zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. 8° (473 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 23.50. — Der im ersten Band dieses Werkes — s. ZkTh 72 (1950) 508 — angekündigte dokumentarische Beleg wird hier geboten. Anfangend von Luthers Zeitgenossen geht die Reihe der Texte (die z. T. sehr schwer zugänglich sind) über die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts bis zu Hamann, Herder und Jung-Stilling. Beigefügt sind außer dem Namen- und Sachregister 42 Seiten „Erläuterungen zu einigen weniger bekannten Sachen und Personen", sowie 20 Seiten Literaturhinweise mit kritischen Bemerkungen. So ist hier handlich das historische Material ausgebreitet, in dem der geistesgeschichtlich bedingte Wechsel der Luthereinschätzung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt. *Z.*

Friedrich Wilhelm Foerster, Christus und das menschliche Leben. 2., neubearb. u. erweiterte Auflage. 8° (544 S.). Recklinghausen 1951, Paulus-Verlag. Geb. DM 12.80. — 30 Jahre liegen zwischen der ersten und zweiten Auflage dieses Buches, Jahre ungeahnter Veränderungen nicht nur der technischen, sondern auch der seelischen Situation. Als Mann von großer geistiger Beweglichkeit und konkretestem Verantwortungsbewußtsein sah sich der Verf. zu weitgehender Neubearbeitung seines Buches genötigt. Nicht daß er etwas zurückzunehmen hätte, worin er etwa als falscher Prophet erwiesen wäre. Seine Diagnose der Zeitübel war richtig, und weil sie tief genug ansetzte — im Lichte Christi —, hatte sie nicht nur Augenblickswert. Auch heute ist Christus das Gericht und die Hoffnung der Welt. Dies nicht nur in allgemeinen Predigtwendungen, sondern in Worten erfahrungsgesättigter Lebensnähe und daher in dieser Auflage mit neuem Bezug auf die Gegenwart gesagt zu haben, ist und bleibt das Verdienst des selbstlos edlen Mannes, was immer man (in kleinlicher Weise) an ihm aussetzen mochte. Foersters Art ist in manchem nicht mehr die der heutigen Generation, aber der Gewalt seiner Problemstellung ist auch diese Generation durchaus nicht entwachsen. Im Gegenteil: eben jene Einheit christlicher Gläubigkeit und tätiger privater und öffentlicher Lebensgestaltung, die F. mit beschwörendem Ernst fordert, ist das Gebot der Stunde, in der laizistische Heilungsversuche so offensichtlich scheitern. Wir wünschen dem Buch weiteste Verbreitung. *Z.*

Gerald F. van Ackeren S. J., Sacra Doctrina. The subject of the first question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. 8° (136 S.). Rom 1952, Officium libri catholici. — Die Dissertation will zeigen, was Thomas von Aquin unter dem Begriff *sacra doctrina* versteht. Zunächst werden die verschiedenen bisherigen Interpretationen mitgeteilt (Cajetan, Sylvius — Billuart — Sertillanges, Joannes a S. Thoma, Chenu — Gagnebet, Garrigou-Lagrange — Grabmann, Bonnefoy, Congar); im 2. Kapitel prüft der Verf. den textlichen Befund der ersten Quaestio der Summa Theologica und der Parallelen, um im 3. Kapitel seine eigene Deutung vorzulegen. Danach hat *sacra doctrina* nicht den nominalen Sinn von Lehre als Wissens*inhalt*, sondern den verbalen Sinn von Lehre als Wissens*vermittlung*, und zwar als *sacra* der Vermittlung von Heils*wissen*. In unserer Erlösungsordnung ist der geistige Prozeß der Übergabe und Übernahme von Erkenntnis in Bezug auf den Erlösungsinhalt ein wesentliches Element. *Sacra doctrina* ist jene großartige Einheit, die Offenbarung, Hl. Schrift, Verkündigung und Theologie als Akte einer und derselben, zuletzt von Gott ausgehenden gei-

stigen Zeugung (parallel der Lebenszeugung der Gnade) umfaßt, jedoch mit keiner einzelnen dieser Größen identisch ist. Die Beschränkung des Begriffs *sacra doctrina* auf die Hl. Schrift oder die Theologie hat die Mehrzahl der früheren Interpreten in unnötige Schwierigkeiten gebracht. Die Theologie ihrerseits findet unter dem übergeordneten Begriff der *sacra doctrina* ihre innere Einheit wieder, die sie unter der wachsenden Spezialisierung der Fächer zu verlieren droht. Die Arbeit ist ein nützlicher Beitrag zu einer theologischen Erkenntnislehre, die in der Fundamentaltheologie mehr Platz erhalten sollte, als es der überwiegend apologetische Gesichtspunkt bisher gestattete. *Z.*

Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. IV. Band: Kleine Schriften 1750—1788. 8° (500 S.). Wien 1952, Herder. Geb. S 151.60 (Subskr. S 136.40). — Die auch für die Theologiegeschichte bedeutsame Hamann-Ausgabe Nadlers ist mit dem Erscheinen des 4. Bandes praktisch gesichert; die noch ausstehenden zwei Bände werden den Nachlaß und den Kommentar enthalten. Die kleinen, bisher meist ungedruckten Schriften dieses Bandes spiegeln die vielseitigen Neigungen und Fähigkeiten, mit denen Hamann am gesamten literarischen Leben Europas Anteil nahm. Man kann an diesen Stücken, so bescheiden sie an Umfang sind, doch die ganze Art des Magus und den Gang seiner Entwicklung erkennen. Hier liegen viele verborgene Keime, die in der deutschen Klassik und Romantik aufgehen. *Z.*

Roger Aubert, Problèmes de l'Unité Chrétienne. Initiation (Collection Irénikon, N. S. 6). Kl.-8° (126 S.). Les Éditions de Chevetogne 1952. Frcs 210.—. — Das Büchlein des bekannten Verf. ist eine handliche Einführung in den Fragenkreis der christlichen Einheitsbestrebungen. Sie macht den Katholiken, der oft keine oder nur apologetisch ausgewählte Kenntnisse von nichtkatholischen Christen besitzt, bekannt mit dem schismatischen Orient, dem deutschen Protestantismus, der anglikanischen Kirche, dem amerikanischen Protestantismus und dem heutigen Stand der Ökumenischen Bewegung. Ein kurzer Bericht von P. Dumont O. P. über die Konferenz von Lund (August 1952) beschließt das aktuelle Buch. *Z.*

Émile Guerry, Dans le Christ total. Élévations sur le Mystère de l'Église. Kl.-8° (442 S.). Paris 1952. Desclée-De Brouwer. — Unter dem von Augustinus inspirierten Titel sind in diesem Dünndruckband Betrachtungen über das Geheimnis des Mystischen Leibes Christi gesammelt, die zur theologischen Vertiefung des geistlichen Lebens sehr geeignet sind. Der bischöfliche Verf. wünscht sich als Leser in erster Linie apostolisch tätige Männer und Frauen, denen gerade aus diesem Glaubensgeheimnis eine Fülle von Verständnis und Impulsen erwachsen kann. Ein neues Kirchenbewußtsein hat ja indessen nicht nur die theologische Literatur, sondern auch in breiter Front die Christen selbst ergriffen. Wir haben für dies Buch leider kein Gegenstück in deutscher Sprache. *Z.*

Hermann Krings, Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen. Kl.-8° (136 S.). Würzburg 1952, Werkbundverlag. DM 6.80. — Das Buch leistet dem suchenden und betenden Menschen der Gegenwart einen guten Dienst: es erschließt ihm den bleibenden religiösen Wert der Psalmen. So wird einerseits die Fremdheit überwunden, die dem Wort ferner Vergangenheit notwendig anhaftet, anderseits aber auch die Ausdrucksarmut und -oberflächlichkeit in der Sprache der Gegenwart mit überzeitlichem Gehalt bereichert und vertieft. Dann erst kann das Gebet der Kirche, an dem die Psalmen so großen Anteil haben, vom Einzelnen nicht nur gehorsam übernommen, sondern auch mit Verständnis, ehrlicher Sympathie und geistlichem Gewinn mitvollzogen werden. Aus den vielen Gesichtspunkten, unter denen der Psalter als immer lebendiges Gebetswort erscheinen kann, wählte der Verf. einen möglichst konkreten und die menschliche Existenz als ganze umfassenden aus: die Daseinserfahrung. In

einzelne Kapitel aufgelöst: die Gestalt des Beters, seine Entscheidungen, seine Betroffenheit von Gott in Begegnung und Verlassenheit, sein Vertrauen, seine Angst, seine Freude. Sprache und Geist der Schrift verraten einen Schüler Guardinis. *Z.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Juan Alfaro, Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano. 8° (422 S.). Madrid 1952, Consejo superior de investigaciones cientifices. — Die Themenstellung des Buches ist angeregt durch die bekannten Untersuchungen und Thesen von de Lubac über die Frage, wieweit vor Cajetan der heutige Begriff einer möglichen reinen Natur und eines bloßen natürlichen jenseitigen Zieles in der scholastischen Theologie des Mittelalters bekannt war. Auf diesen Fragenkreis hin wird die thomistische, skotistische, nominalistische Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts (mit Einschluß der Augustiner- und Karmelitentheologen), also von Skotus bis Cajetan einschließlich, untersucht, wobei auch Cajetans ungedruckter Sentenzenkommentar zu Wort kommt. Dabei muß natürlich besonders auch die Frage nach dem *desiderium naturale in visionem beatificam* behandelt werden. Es stellt sich heraus, daß Cajetan mit der Leugnung eines *appetitus naturalis* nach der *visio beatifica* doch verhältnismäßig originell war (wenn er auch Vorgänger hatte), da das Gegenteil im 14. und 15. Jahrhundert in allen theologischen Schulen *opinio communis* war. Cajetan hat ausdrücklich die Schwierigkeit betont, die diese Lehre für die Übernatürlichkeit des Zieles hat, die ja auch von seinen Gegnern nicht bestritten wurde. Hingegen ist nach Alfaro Cajetan in traditionellen Bahnen, wenn er eine abstrakte Möglichkeit einer bloß natürlichen Seligkeit ohne *visio* behauptet. Die hoch- und spätmittelalterliche Theologie lehrt zwar nicht ausdrücklich die Möglichkeit einer Nicht-Erhebung zu einem übernatürlichen Ziel, aber ihre Lehre über die Ungeschuldetheit der *visio* führe mit logischer Konsequenz (die wir heute ziehen) zu einer solchen These. Hier habe Cajetan als erster diese richtige Konsequenz durchgesetzt, wenn er auch in der ausdrücklichen Aussprache dieser These schon Vorgänger gehabt habe, und diese nicht einfach nominalistischen Ursprungs sei. Man wird vielleicht sagen können: zeigt A. einerseits auch, daß Cajetan mehr in die Tradition eingefügt ist, als es de Lubac u. a. wahrhaben wollten, daß er nicht der Vater ohne Ahnen einer absolut neuen Theorie der Möglichkeit einer reinen Natur ist, so ergibt sich doch anderseits auch aus der sachlichen Arbeit A.s, daß die Theologie vor und nach Cajetan in diesen Fragen nicht einfach immer schon genau dasselbe gesehen und gesagt hat. Diese (an sich selbstverständliche) Tatsache ist wichtig für die Interpretation der mittelalterlichen Texte, besonders bei Thomas. Sachlich könnte man fragen: ist der sachlich an sich konsequente Fortschritt, der durch Cajetan erfolgte, nicht auch bezahlt worden mit dem Unausdrücklicherwerden eines Wahrheitskerns, der in der alten Lehre vom *desiderium naturale* nach der *visio beatifica* enthalten war? Vgl. zu dem Buch J. Ternus, Natur-Übernatur in der vortridentinischen Theologie seit Thomas v. Aquin: Scholastik 28 (1953) 399—404. *Karl Rahner S.J.*

Manuel Pinto S. J., O valor teológico de Liturgia (Collecçao critério 29). Kl.-8° (XLII u. 369 S.). Braga 1952, Livraria Cruz. — Die vorliegende Arbeit hat der Verf. über Anregung seiner Professoren J. A. de Aldama und M. Nicolau und unter ihrer Leitung gemacht und als Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität von Granada eingereicht; sie übertrifft zweifellos das Durchschnittsmaß der guten Dissertationen. Nur könnte man in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung vieles voraussetzen und dürfte gar manche logische Denkoperation, die zwar zur Erreichung des gesteckten Zieles ein notwendiges Instrument war, nach getaner Arbeit ruhig beiseitelegen — in dem vorgelegten

Resultat sieht der eingeweihte Fachmann ohneweiters, auf welchem Wege dieses Resultat gewonnen wurde. Der Verf. untersucht im ersten Teile seiner Arbeit die begrifflichen Vorbedingungen für seine Forschung: den Begriff der Liturgie (13—55) und die Elemente der theologischen Methode (57—78). Es ist für den strengen Dogmatiker fast selbstverständlich, daß er überall ausgeht von dem, was ihm das kirchliche Lehramt bietet; gerade in diesem Punkt sieht man, um wie viel solider die dogmatische Fundamentierung ist als das bloß historische Vorgehen. So bestimmt der Verf. an Hand der Ausführungen Pius' XII. in den Encycl. *Mediator Dei* und *Mystici corporis* den Wesensbegriff der Liturgie als „o culto público de Corpo mistico de Jesu Cristo" (16. 26f); daneben sucht er auch eine „historische Nominaldefinition" (20f) und eine „beschreibende Definition" (21ff) vorzulegen und auszuwerten. Als Elemente der theologischen Methode kommen für die Arbeit vor allem die *loci theologici* (65—72) und der *„valor (notae) theologicus"* (73—78) in Frage. Im zweiten Teile sucht er die theologische Bedeutung, den *valor theologicus* (nicht bloß *dogmaticus*; S. 8) der Liturgie zu bestimmen, indem er die einzelnen „theologischen Orte" (Quellen), die für die Liturgie in Frage kommen, der Reihe nach durchnimmt (die Schrift, die Kirche, und zwar als ordentliches Lehramt, dann als außerordentliches in den Konzilien und Päpsten, endlich in den Vätern und Theologen und zuletzt die theologische Vernunft) (der *valor theologicus extensive* gesehen), um dann jedes Mal die Frage zu stellen, in welchem Grade von der Liturgie theologische Gewißheit ausgesagt werden kann (*valor theologicus intensive* gesehen), wobei zu beachten ist, daß aus den Quellen nicht bloß Materialbestände (liturgische Inhalte), sondern auch formelle Aussagen über die Liturgie erhoben werden. Und das Ergebnis dieser weitläufigen Untersuchung? Es ist sicher berechtigt, wenn der Verf. seine Arbeit als einen „Versuch" oder eine „Einführung" (8f u. ö.) bezeichnet; es ist eigentlich wenig Neues, das aus der Untersuchung resultiert. Das wesentliche Ergebnis ist wohl das, daß die Liturgie ein *fons theologicus* im wahren Sinne des Wortes ist (und auch ein „lugar teológico específico", die „autoridade da Igreja enquanto regula e exerce o culto"; S. 323), daß der Grad des theologischen Wertes ein je fallweise zu bestimmender sei, der sich von der obersten Spitze der Wertskala (*de fide divina et definita*) bis zum untersten Ende (*maior minorve probabilitas*) bewegt. Am ehesten wird man sagen können, daß manche Punkte im weitverzweigten Fragenkomplex nach der gründlichen Analyse klarer und distinkter als bisher gefaßt werden können (siehe die Zusammenfassung S. 337—351).

F. Lakner S.J.

Remi Snoeks, L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle. Gr.-8° (XLVII u. 560 S.). Löwen 1951, Nauwelaerts. bFr 550.—. — Hier ist ein Stück Theologiegeschichte geschildert, das sich im Frankreich des 17. Jh. um das Thema „Eucharistie" abspielte. Die orthodoxe Partei besitzt ihre geistigen Spitzen in Arnaud, Nicole und Bossuet, die das Werk du Perrons fortsetzen, während die Calvinisten hauptsächlich durch Claude und Jurien vertreten sind, die auf den von Plessis-Mornay vorgezeichneten Bahnen arbeiten. Der theologische Streit wird bald auf das Gebiet der Tradition verschoben und gibt den Anstoß zu wissenschaftlicher Patristik und zur Erforschung der östlichen Liturgie. Die Calvinisten besitzen scharfsinnige und philologisch geschulte Köpfe. Dadurch sind auch die Katholiken gezwungen, mit philologischer Akribie zu lesen und die Väterstellen vom Kontext her zu verstehen. Dem Scharfsinn solcher Calvinisten wie Rivet und Daillé ist es zu verdanken, daß manche alte Schriften, die man im Verlauf der Debatte zitiert, als unecht erkannt werden. Da die Ergebnisse der patristischen Studien auch von der Kanzel herab verhandelt werden, beginnt die Predigt trocken und für den Glauben steril zu werden. Kein Wunder, daß Arnaud und Nicole durch Einführung des Präskriptionsbeweises der Kontroverse

schlagartig eine aussichtsreichere Wendung zu geben suchen. Die gleiche Sorge um ein fruchtbares Gespräch veranlaßt Bossuet zur Niederschrift seiner Histoire des variations. — Der Inhalt des Buches, der hier mit wenigen Strichen angezeigt ist, wurde mit großer Gelehrsamkeit und Genauigkeit zusammengetragen. Da das Werk Licht verbreitet über die Entwicklung wissenschaftlicher Patristik, bedeutet es einen echten Beitrag zur Geschichte der Theologie.

E. Gutwenger S. J.

Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. Zweiter Teil: Die Lehre von Christus. Bd. I. Gr.-8° (377 S.). Regensburg 1953, Pustet. — Das große Werk des Bamberger Weihbischofs zu empfehlen oder gar mit Lob zu bedenken, würde heute bereits als Anachronismus wirken, da alle Stimmen des In- und Auslandes sich über den bleibenden Wert dieser Arbeit einig sind. Spätere Studien mögen vielleicht hier und dort Ergänzungen anbringen, aber die großen Linien sind gezogen. — Mit dem 3. Band geht Landgraf auf die Christologie der Frühscholastik ein. Nachdem sich der Verf. in drei einleitenden Kapiteln über das Verhältnis des Dogmas zu Kunst, Liturgie und Philosophie verbreitet hat (S. 23—69), folgt eine Erörterung der verschiedenen Bemühungen, spekulativ an die hypostatische Union heranzukommen (S. 70—150). Es wird sodann vom christologischen Streit im 12. Jahrhundert berichtet, der beim Lombarden seinen Niederschlag in der Behandlung der Assumptus-, Subsistenz- und Habitustheorie erfahren hat (S. 116—137). Wir werden bekannt gemacht mit den frühscholastischen Ansichten von der *communicatio idiomatum* und dem Körperbestand Christi nach seiner Auferstehung (S. 150—171). Ein eigenes Kapitel ist der Geschichte des Axioms gewidmet: *Verbum assumpsit carnem mediante anima* (S. 150—171). Darauf folgt ein Überblick über die Disputationen hinsichtlich der Geschöpflichkeit Christi (172—198). Mit ihr hing auch die Frage nach seiner Sterblichkeit zusammen (S. 199—272), und ob er zwischen Tod und Auferstehung noch Mensch war (S. 273—316). Mit der Behandlung der Unsündbarkeit Christi im Denken der Frühscholastik schließt der Band. Hier sei der Wunsch ausgesprochen, die noch ausständigen Bände möchten in ebenso kurzen Abständen erscheinen wie die vorhergehenden. Um die noch heute in der scholastischen Theologie behandelten Fragen in ihrer ursprünglichen Anlage zu sehen, wird das Werk Landgrafs unentbehrlich sein. *G.*

Jérôme Hammer O. P., Karl Barth. L'Occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique. Gr.-8° (297 S.). Paris 1949, Desclée de Brouwer. — Sehr verspätet wird diese Barthstudie angezeigt und auch empfohlen, allerdings mit gewissen Einschränkungen, die seit Balthasars „Karl Barth" notwendig geworden sind. Der letztgenannte Autor hat ziemlich überzeugend dargetan, daß mit dem dritten Band der „Kirchlichen Dogmatik" eine Wende im Denken Barths eingetreten ist. Bei einer Darstellung der gereiften Theologie Barths wird man also vom dritten Band seines Hauptwerkes ausgehen müssen. H. stützt sich zu sehr auf die sog. Prolegomena und sucht diese im Licht noch früherer Werke zu verstehen. Damit sei aber nicht behauptet, daß Barth nicht auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung den Okkasionalismus gelehrt habe. Aufschlußreich sind die Konfrontierungen, die H. mit Luther, Calvin, Schleiermacher und besonders Kierkegaard vornimmt. Hier scheint mir das eine große Verdienst der Arbeit H.s zu liegen; das andere besteht in seinen kristallklaren Ausführungen, die, wenn sie vielleicht auch nicht an das Herz der verhandelten Dinge heranführen, so doch ein lichtvolles Verständnis des thomistischen Standpunktes in den kontrovertierten Fragen vermitteln und zu einer tieferen Beschäftigung mit Karl Barth anregen. *G.*

Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. 8° (XIX u. 584 S.). Freiburg 1952, Herder. — Diese einbändige Dogmatik des Eichstätter Dogmatikers ist gedacht als Ersatz für die früher viel benutzte einbändige Dogmatik von Bart-

mann. Sie ist inhaltsreich und klar, mit didaktischem Geschick geschrieben und vom Verlag übersichtlich und einprägsam dargeboten. Man ist für gut ausgewählte Literaturverweise aus neuester Zeit dankbar. Aufbau und Inhalt im einzelnen sind im guten Sinn traditionell. — An einzelnen Stellen wäre noch etwas mehr neueste Literatur erwünscht (z. B. 132: Das Los der ungetauft sterbenden Kinder; 108 und 110f: die Erklärung von Gen 1—3). Ein paar kleine Randbemerkungen zu einigen wenigen Stellen des Buches seien hier gestattet. Ist die Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche nur *sententia certa* (353) ? Wohltuend empfindet man die Zurückhaltung in der Frage über das Los der ungetauft sterbenden Kinder (132). Kann man sagen: Adams Übertretung war die Übertretung des ganzen Menschengeschlechtes (129), wo es sich um die Erklärung der Freiwilligkeit der Erbsünde handelt ? Die freiwillige Tat ist doch die Tat Adams allein; was vererbt wird, ist ein bloßer Sündenzustand, der in Adam, aber nicht in uns freiwillig ist. Ist das Wort „böse Begierlichkeit" und ihre Erklärung (234) ganz zutreffend, wenn man bedenkt, daß diese Begierlichkeit auch ohne Erbsünde möglich wäre ? Die Frage der Miterlöserschaft Mariens wird übergangen; ihre Gnadenvermittlung zurückhaltend als *sententia probabilis* qualifiziert (244). Wenn 286 gesagt wird, Gott sehe nach den Molinisten durch die *scientia media* die freie Zustimmung des Menschen voraus, so müßte es heißen: die bedingt zukünftige freie Entscheidung; das ist etwas wesentlich anderes. Die Lehre von der Wirkung der Firmung (421f) ist etwas dürftig. Hätte man nicht bei der Transsubstantiation ein klein wenig moderne Fragen und ihre Literatur streifen können ? Kann man die Verleihung der heiligmachenden Gnade als Hauptwirkung der Letzten Ölung erklären (und das *de fide*) und dann die Tilgung der schweren Sünden als ihre sekundäre Wirkung bezeichnen (511f) ? Nützlich ist die geschichtliche Bemerkung über die Erteilung von höheren Weihen durch einfache Priester (524).

Karl Rahner S.J.

Johannes Brinktrine, Die Lehre von Gott. 1. Bd. Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und den Vollkommenheiten Gottes. 8° (298 S.). Paderborn 1953, Schöningh. — Es handelt sich bei diesem Band um den theologischen Traktat *De Deo uno*. Der 2. Band soll die Trinitätslehre bringen. Ein Anhang dieses 1. Bandes (248—280) enthält einen Abriß einer Lehre von den philosophischen Beweisen des Daseins Gottes. Der Aufbau ist der übliche. Erkennbarkeit Gottes; Das Wesen Gottes; Eigenschaften Gottes und seiner Tätigkeit nach innen und außen (hier wird auch die Lehre von der Vorsehung und der Prädestination behandelt). Haltung und Lehre sind die der heutigen thomistischen Schule. Verhältnismäßig ausführlicher als sonst wird gehandelt von den biblischen Gottesnamen (69—82) und von den Selbstoffenbarungen und Erscheinungen Gottes (86—106). *R.*

Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, neubearb. von Josef Gummersbach S.J. I. Bd. 10. Aufl. 8° (702 S.). Paderborn 1952, Schöningh. DM 27.—. — Die 9. Auflage des ersten Bandes von Pohles Lehrbuch hat in dieser Zeitschrift 61 (1937), 436—441 eine ausführliche Würdigung gefunden; das Lob, das dort dem Lehrbuch gespendet wurde, ist durchgängig aufrecht zu erhalten. Die Literaturangaben sind sehr vermehrt und die neuesten Arbeiten im allgemeinen berücksichtigt. Die damals geäußerten Wünsche für eine neue Auflage wurden vom jetzigen Herausgeber weitgehend berücksichtigt. Wenn nochmals auf einzelne, vielleicht weniger bedeutende Punkte hingewiesen wird, so geschieht es einzig und allein aus dem Wunsch, die Brauchbarkeit des Buches noch zu erhöhen. — Die Bedeutung der *praeambula* und der *motiva credibilitatis* und *credentitatis* (39) ist noch immer zu wenig hervorgehoben. — Bei der Darlegung der „geschichtlichen Entwicklung der Inspirationslehre" (48) hätte auch der Brief des Sekretärs der Bibelkommission an Kard. Suhard erwähnt werden sollen (D 3002). — Die ausschlaggebende Rolle des kirchlichen Lehramtes (70—85) für die Theologie

und ihre Forschung hat B. Durst O.S.B., Zur theologischen Methode: Theol. Rev. 26 (1927) 297—313. 361—372 ausgezeichnet gewürdigt; diese Arbeit müßte notwendig erwähnt sein. — Über den dogmatischen Wert des Syllabus ist leider kein Wort gesagt (93). — Die wichtige These über die natürliche Gotteserkenntnis (117—124) ist in Anbetracht der Bedeutung dieser Frage zu kurz, insbesondere die Darlegung der Vatikanischen Definition und des Schriftbeweises (119f). — Die Lehre des Traditionalismus hätte nach den Erklärungen des Relators der Kommission Bischof Vinzenz Gasser klarer dargelegt werden können (CL 7, 120—136). — Der Dualismus ist historisch und philosophisch-theologisch nicht ganz richtig zu verstehen, wenn nicht seine drei Formen genau unterschieden werden: manichäischer, gnostischer und platonischer Dualismus (229). — Die Arbeit von F. Mitzka über die Unveränderlichkeit Gottes ist in den Literaturangaben zwar erwähnt (dabei ist auch hingewiesen auf Ch. Gillius), aber leider sind die trefflichen Ausführungen Mitzkas gar nicht verwertet worden (264); kann doch die moralische Unveränderlichkeit Gottes u. E. gar nicht bewiesen werden, wenn nicht die Gedankengänge des Gillius herangezogen werden. — In der Behandlung des Hexaemeron (526—536) wären die neuesten kirchlichen Entscheidungen einzubauen und eingehend zu berücksichtigen gewesen; ebenso in der Frage der Entstehung des menschlichen Leibes (539—544). — Der moderne Einwand gegen die Begriffsbestimmung von Natur und Übernatur, als sei eine solche durch die bloße Vernunft gar nicht möglich, hätte widerlegt werden sollen (565f). In der Literatur über den Konkupiszenzbegriff (564) ist noch einzufügen: K. Rahner S.J., Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: ZkTh 65 (1941), 61—76, und wären dessen diesbezüglichen Darlegungen heranzuziehen. Das Wesen der Erbsünde (601—610) dürfte der Wichtigkeit dieser Frage wegen eine eingehendere Behandlung finden. *F. Lakner S.J.*

Jan Rohoť S.C.J., La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème. 8° (Studia Friburgensia, Nouvelle série, fasc. 5). 8° (129 S.). Freiburg 1952, Éditions St. Paul. — Eine Dissertation, wie man sie gerne sieht und die auch dem Dogmatiker erwünscht ist, um die genau gezeichnete Entwicklungslinie eines Problems der Scholastik zu erhalten. Der Verf. geht der Frage nach, wie es zur Aufstellung der *gratia unionis* kam, welches Schicksal ihre Behandlung in den verschiedenen Schulen erfuhr und wie es im Lauf der Zeit zu ihrer genauen Abgrenzung gegenüber der heiligmachenden Gnade kam. Nicht alles kann auf einmal geleistet werden. Reizvoll wäre es gewesen, wenn der Verf. dem Begriff der Heiligkeit bei den verschiedenen Theologen noch intensiver nachgegangen wäre und auch die eigenwillige Position der Scotisten von ihrer Auffassung der heiligmachenden Gnade her schärfer herausgearbeitet hätte. Aber wie gesagt, nicht alles kann auf einmal getan werden. Möge diese musterhafte Studie noch viele ähnliche Arbeiten anregen. *E. Gutwenger S.J.*

Tiburtius Gallus, Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina. Pars prior: aetas aurea exegesis catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660. 8° (XV u. 286 S.). Rom 1953, Edizioni di storia e letteratura. — Das Werk, übrigens sehr schön gedruckt, ist in seinem Inhalt durch seinen Titel deutlich umschrieben. Es werden fast 200 Autoren (katholische und protestantische) des genannten Zeitraums über ihre Interpretation des Protoevangeliums befragt unter ausführlicher Darbietung der Texte selbst. Abgesehen von der mariologischen Bedeutung der Untersuchung ist das Buch ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und — zur Geschichte der hartnäckig verteidigten Vorurteile in der Theologie auf beiden Seiten. Mit welchem Eigensinn wurde auf unserer Seite verteidigt, daß das *ipsa conteret* auch philologisch richtig sei! Unter den katholischen Autoren dieser Zeit ist die Ansicht Gemeingut, daß in dem Protoevangelium auch von Maria und ihrer Feindschaft gegen die Schlange die Rede ist. *Karl Rahner S.J.*

Albert Mitterer, Dogma und Biologie der Heiligen Familie. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 8° (224 S.). Wien 1952, Herder. — M. setzt in diesem Werk seine bekannten „Weltbildvergleichungen" (ihr Verzeichnis hier 15—18) zwischen Thomas und der heutigen Wissenschaft fort. Der in früheren Werken von ihm herausgearbeitete Unterschied zwischen einer mittelalterlichen technomorphen „Erzeugungsbiologie" und einer modernen „Entwicklungsbiologie" wird in diesem Werk auf dogmatische Thesen und ihre theologische Deutung von damals und von heute angewandt. Es werden unter diesem Gesichtspunkt in vier Kapiteln besprochen: die erbsündelose Empfängnis Jesu und Mariens; das Werden Christi aus einer Jungfrau; die Frage der wahren Mutterschaft und Jungfrauschaft Mariens vor, in und nach der Geburt; die Frage nach dem Wesen und der Eigenart der Vaterschaft des hl. Joseph. In allen diesen Fragen zeigt sich, wie M. mit hartnäckig genauem Scharfsinn darlegt, daß die Begründung und sogar die inhaltliche Füllung (in der Theologie) dieser theologischen Begriffe und Glaubenssätze nicht unerhebliche Abwandlungen erfahren, je nachdem man mit Thomas eine Erzeugungsbiologie (der Vater schafft durch ein unlebendiges Werkzeug — Sperma — aus dem unlebendigen Gebärmutterblut der passiv sich verhaltenden Frau) oder die heutige Biologie zugrundelegt. Wir können die Ergebnisse hier nicht im einzelnen darlegen. Man muß sie in der bedeutsamen Arbeit selbst nachlesen (ein umfangreicher Bericht darüber steht bei H. Doms in der Theol. Revue 48 [1952] 200—212). Es sei nur auf einiges verwiesen, was uns besonders wichtig oder auch noch fraglich scheint an den Ausführungen M.s. Interessant ist der Zusammenhang zwischen der Leugnung der Unbefleckten Empfängnis Mariens bei Thomas und seiner Erzeugungsbiologie. Sicher richtig ist, daß wir heute nicht mehr so einfach wie frühere Zeiten das jungfräuliche Werden Jesu als nächsten Grund seiner Erbsündenfreiheit ansehen können. Ob der Zusammenhang, den M. zwischen der Erbsündenfreiheit Mariens und derjenigen Jesu aufzuweisen sucht, wirklich einleuchtend ist, möchte ich noch bezweifeln. Könnte man nicht einfacher sagen: dort, wo die menschliche Natur von Adam her weitergegeben wird durch natürliche (= nicht Gottes besonderes Eingreifen voraussetzende) Ursachen, wo also das Kind einfach und in jeder Hinsicht nur Glied der durch Adam inaugurierten Geschlechterfolge ist, Folge nur jenes adamitischen Anfangs, ist das Kind auch erbsündig, gleichgültig ob zweigeschlechtlich oder durch eine vielleicht doch einmal mögliche „künstliche" (aber natürliche) Weise eingeschlechtlich eine menschliche Keimzelle zur Entwicklung gebracht wird. Jedenfalls sollte man heute nicht mehr sagen: jede Entstehung eines Menschen aus einer Mutter, die Tochter Adams ist, sei einfach dann schon erbsündenfrei, wenn kein Vater unmittelbare Ursache dieses Werdens ist. Ich sehe nicht ganz klar, ob M. dem zustimmt, oder es ablehnt. — Man wird nicht leugnen können, daß die heutige Biologie für Maria eine vollere Mutterschaft vindizieren kann, als dies bei Thomas der Fall war. M. zeigt das deutlich und einleuchtend. Die Unterschiede hinsichtlich der Rolle des Hl. Geistes scheinen mir hingegen doch mehr begrifflich-formaler Art, als wirklich sachlichen Inhalts, soweit sie nicht durch den Unterschied in der Mutterschaft Mariens dort und hier gegeben sind. — Hinsichtlich der Frage der *virginitas in partu* zeigt M. begrifflich mit Recht, daß der von einer heutigen Biologie her erarbeitete Begriff einer „vollen Jungfrauschaft" die Unverletztheit des Hymens, das Fehlen der Geburtsschmerzen nicht fordert. Es ist damit auch nach M. sachlich noch nichts entschieden. Denn M. bestreitet nicht, daß aus der Tradition hinsichtlich dieser Fragen sachlich etwas feststehen könne, auch wenn wir diese Sache nicht mehr unter den Begriff einer vollen Jungfrauschaft, wie wir ihn heute bilden müssen, subsumieren würden. Immerhin sind diese an sich nur begrifflichen Überlegungen bei M. auch so wichtig. Denn sie stellen dem Dogmenhistoriker und dem Dogmatiker aufs neue die Frage, was die Sache beinhalte, die unter dem traditionellen Begriff der *virginitas in partu* zusammengefaßt wird.

Das ist dogmengeschichtlich und dogmatisch eine schwierige Frage, zu der M. einen wichtigen, wenn auch noch ganz offenen Beitrag leistet. — Ich stimme Doms zu, wenn er das 4. Kapitel über die Vaterschaft des hl. Joseph weniger befriedigend findet. Ist viel gewonnen, wenn man die sachlichen Schwierigkeiten der Frage in den von M. vorgeschlagenen Begriff einer parthenogenetischen Ehe hineinversteckt und dann — diesen Begriff einmal vorausgesetzt — für die Frage einer echten, „ehelichen" Vaterschaft, einer echten Ehe und sogar ihres „Vollzugs" zu sehr klaren und glatten Lösungen kommt? — In der Ansprache vom 17. 10. 1953 zum Jubiläum der Gregoriana sagte in einer Empfehlung der Lehre des hl. Thomas Pius XII: *utpote caduca silentio premimus ea quae reapse consectaria sunt veterum hominum cognitionis et mancae et ieiunae de naturae rebus physicis, chymicis, biologicis vel alius generis.* Die Ausscheidung solcher veralteter naturwissenschaftlicher Vorstellungen, die oft die Theologie mehr durchdringen, als man auf den ersten Blick sieht, ist also eine Aufgabe, die in den zitierten Worten des Hl. Vaters eine neue Ermunterung finden darf. *R.*

Martin Jugie A.A., L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale (Bibl. Immac. Conceptionis. Textus et disquisitiones 3). 8° (XII und 489 S.). Rom 1952, Officium Libri Catholici. — P. Jugie ist wie kein anderer Theologe zuständig, eine historisch-dogmatische Monographie über die Stellung der griechischen Väter und der Theologen des nahen Ostens zur Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariens zu schreiben; in verschiedenen Zeitschriften, besonders der von den Assumptionisten herausgegebenen Zeitschrift Échos d'Orient hat der Verf. von 1909 an verschiedene Artikel in dieser Frage veröffentlicht; 1922 erschien im DTC (VII, 893—979) ein sehr beachtenswerter Beitrag unter dem Titel: „Immaculée Conception dans l'Église grecque après le concile d'Ephèse et dans les Églises nestoriennes et monophysites". Im 16. und 19. Band der Patrologia orientalis (hg. von Graffin und Nau) hat der Verf. in den Jahren 1922—1925 gegen 20 byzantische Homilien über Maria ediert. Nun konnte er in der vorliegenden Schrift die Frucht jahrelangen Forschens vorlegen und damit den Theologen ein sehr brauchbares Nachschlagewerk über die Lehre der Unbefleckten Empfängnis an die Hand geben; gleichzeitig ist das Buch eine sehr erwünschte Gabe zu dem von Pius XII. verkündeten Marianischen Jubiläumsjahr 1954. — Bereits in der großangelegten Schrift „La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge" (Studi e Testi 114; 1944) hat der Verf. die nur von wenigen Theologen vertretene Meinung von der ohne leiblichen Tod erfolgten leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aufgegriffen und dogmatisch zu begründen versucht. Dieser Versuch hat ihn notwendigerweise zu einer eigenen Auffassung der Natur der Erbsünde und damit auch der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis geführt, die er auch in dieser Monographie festhält. Die Erbsünde ist als *privatio iustitiae originalis* nicht in der bloßen *privatio gratiae sanctificantis*, sondern viel mehr in der *privatio donorum super- et praeternaturalium* zu sehen. Ja Jugie geht soweit, zu behaupten, die Erbsünde hätte unter der Voraussetzung, daß Gott dem Adam als dem Stammvater der Menschheit bloß eine außernatürliche Gabe, z. B. die Unsterblichkeit, verliehen hätte (mit dem Auftrag, sie an die Nachkommen weiterzugeben), in der Privation dieser Gabe bestanden (S. 19: „ce seul don, ce sera la privation de ce don qui constituera l'essence du péché original..."). Als ob der Mensch durch die Ausstattung mit präternaturalen Gaben schon eine wesentliche Hinordnung zu einem neuen letzten Ziel erhielte — und das wäre das Entscheidende; denn Schuld kann nur in der Abwendung vom letzten Ziele bestehen! Die Tatsache, daß Adam die *dona praeternaturalia* zugleich mit der *gratia sanctificans* hatte und sie durch seine eigene Schuld verloren hat, genügt noch nicht, um zu behaupten, daß das Wesen der Erbschuld in der Privation sowohl der heiligmachenden Gnade wie auch der präternatürlichen Gaben bestehe. Der Verf.

hätte, um seine Behauptung aufrecht erhalten zu können, eine genauere Untersuchung der Verknüpfung von heiligmachender Gnade und den außernatürlichen Gaben vornehmen müssen, eine Frage, die in den letzten Jahrzehnten viel diskutiert worden ist. Das Entscheidende ist nicht, daß Adam diese Gaben hatte, sondern in welches Verhältnis er durch diese Gaben (materiell und formell) zu seinem letzten Ziele kam. Aber J. braucht diese Auffassung, um eben auf diese Weise darzutun, daß Maria durch die Bewahrung vor der Erbschuld in den Besitz, wenigstens *de jure*, der *dona praeternaturalia* gelangen mußte; daß sie sich somit nicht im gleichen *status naturae*, nämlich dem *status naturae lapsae et imperfecte elevatae* befand, sondern im *status naturae reparantis*, der Christus und ihr allein eigen war (25). Es ist anzuerkennen, daß diese Jugie eigene Auffassung von der Erbsünde und der Unbefleckten Empfängnis auf die Interpretation der im Buche vorgelegten Texte kaum eingeflossen ist. — In zweifacher Richtung liegt der besondere Wert der Monographie. Erstens darin, daß der Verf. aufzuzeigen imstande ist, daß die Behauptung des Petavius, die griechischen Väter hätten sehr wenig über die Erbsünde und darum auch über die Unbefleckte Empfängnis gesagt, nach den Ergebnissen der jetzigen Forschung nicht mehr aufrecht gehalten werden kann (26—37); zweitens in der Sichtung der für die Lehre der Unbefleckten Empfängnis in Betracht kommenden Texte gemäß den vielen Möglichkeiten der Implizierung der genannten Wahrheit in den verschiedenen Aussagen (die wichtigsten Möglichkeiten verzeichnet der Verf. S. 7f. 38—41). Die Hl. Schrift (41—54) bietet zwar positive Aussagen in unserer Sache (54), aber diese sind, sofern man bei der reinen exegetischen Interpretation bleibt, nicht mehr als bloße Andeutungen und Hinweise; in der Schrift findet sich daher die Wahrheit der *Immaculata Conceptio* bloß implicitement et virtuellement (8. 54. 473). — Bis zum 16. Jahrhundert ist im Orient eine ausdrückliche Fragestellung nach der Unbefleckten Empfängnis Marias nicht zu finden, noch weniger eine Kontroverse, wie sie seit dem 12. Jh. im lateinischen Westen geführt worden ist; gewiß hat die ephesinische Definition der Gottesmutterschaft einen mächtigen Impuls in der Entfaltung der Erkenntnis und Verehrung Mariens dargestellt, aber die Wahrheit von der Unbefleckten Empfängnis tritt nur impliziert in den Aussagen der „allseitigen und immerwährenden Heiligkeit" Marias ins Bewußtsein, auch wenn der Ausdruck *Immaculata* und selbst *immaculata conceptio* gebraucht wird (107. 141—144); freilich geht aus den chronologisch vorgelegten Texten, besonders vieler aus der byzantinischen Epoche (9.—15. Jh.), die Jugie zum ersten Male vorführt (163—307), eindeutig hervor, daß der Begriff der Heiligkeit Mariens immer klarer in der Richtung der Bewahrung vor der Erbschuld bereits im ersten Augenblick des Daseins umgrenzt wird. Bemerkenswert sind in dieser langen Reihe vor allem Zeugnisse von Theologen, die bereits von der scholastischen Kontroverse wußten (so Demetrios Kydones, einem Bewunderer des hl. Thomas: 275—281; Georgios Scholarios: 301—307). — Jugie verschweigt auch die gegnerischen Äußerungen nicht (so Origenes, Gregor von Nazianz, Johannes Damascenus, Severian von Gabala, Chrysippos von Jerusalem, Jakob von Sarug u. a.) und zeigt jene Momente auf, die solche Äußerungen verstehen lassen. Vom 16. Jahrhundert ab vollzieht sich eine historisch und theologisch unverständliche Wandlung: die Zahl der Gegner der Lehre der Unbefleckten Empfängnis nimmt stetig zu. Die Dogmatisierung selbst bewirkte, daß die Hierarchie und Theologenschaft der getrennten östlichen Kirchen, wenigstens der griechischen und russischen, fast geschlossen die Lehre ablehnten (311—471); Jugie legt verschiedene Gründe vor, die dieses Phänomen in etwa erklären sollen (311—316). Der entscheidende Grund dürfte wohl nicht in der Lehre der Unbefleckten Empfängnis selbst liegen, sondern vielmehr in der Stellungnahme gegen den römischen Papst und seinen Anspruch auf die Unfehlbarkeit (314f). *F. Lakner S.J.*

Paschalis Lorenzin O.F.M., Mariologia Jacobi a Varagine O.P. (Bibliotheca Mariana Medii aevi, text. et disquisit. VI). Rom 1951, Officium libri catholici. — Der Verf. hat die mariologischen Gedanken des durch die „Legenda aurea" und das „Mariale" im Mittelalter so bekannten Dominikaners, der der „älteren Dominikanerschule" angehörte (M. Grabmann, Geschichte der Theologie, 1933, 63. 127) gesammelt und in systematischer Geschlossenheit vorgelegt. Er hat sich aber darüber hinaus das Ziel gesteckt, die Bedeutung der Lehre des einflußreichen Scholastikers für die Entwicklung der Mariologie darzutun. Die Darstellung ist um die drei Hauptthemen gruppiert: Marias Gottesmutterschaft (15—43), ihre Mittlerschaft in der objektiven (46—66) und subjektiven (66—87) Erlösungsordnung, ihre persönliche Würde (Unbefleckte Empfängnis, Jungfräulichkeit, leibliche Aufnahme in den Himmel; 90—158). — Jakob a Varagine ist nicht wesentlich über die Gedanken hinausgekommen, die die klassische Theologie des 12. und 13. Jh. vorgetragen hat; war er ja in erster Linie Seelsorger, nicht Theologe. Lediglich in der Frage der Mittlerschaft Mariens scheint er über seine Zeit hinausgeschritten zu sein; er gibt ohneweiters die mittelbare Teilhabe an der objektiven Erlösung zu (kraft der Inkarnation nämlich, genauer kraft des Jawortes), verneint jedoch die unmittelbare Mittlerschaft im strengen Sinne, wiewohl er immer wieder von Marias Anteil am Leben und Leiden des Erlösers spricht. Seine Ablehnung begründet er damit, daß nach ihm die stringente Beweisführung für die von Seiten Gottes erforderliche Verknüpfung von Marias Mitleiden mit dem Erlöserleiden als solchem nicht gelingt. Andererseits tritt er als einer der ersten für die universelle Mittlerschaft Mariens in der Austeilung der Gnaden ein und nennt Maria unbedenklich *mediatrix* und *mater spiritualis* der Menschen, was nicht einmal der hl. Bernhard gewagt hatte. In der Stellungnahme zur Unbefleckten Empfängnis teilt er den Standpunkt des hl. Thomas, nach dem nur eine *sanctificatio ante nativitatem* in Betracht kommen kann (90—107); um so entschiedener vertritt er die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, von der der hl. Thomas überhaupt nicht spricht (139—152). In einem eigenen Kapitel (159—190) würdigt der Verf. die Eigenart der „Legenda aurea", die so großen Einfluß auf die Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte, besonders die Künste, ausgeübt hat. *L.*

Louis B. Geiger O.P., Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin (Les Conférences Albert-le-Grand, 1952). Kl.-8° (133 S.). Paris 1952, Vrin. — Das Institut für Studien des Mittelalters an der Universität Montreal (vor 1942 in Ottawa) veröffentlicht seit 1947 alljährlich eine Monographie aus dem Fachgebiet der Philosophie- oder Theologiegeschichte. Der Verf. der vorliegenden Arbeit hat sich zum Thema ein Problem gestellt, das erstmals der leider zu früh verstorbene P. Rousselot in seiner damals Aufsehen erregenden Schrift „Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters VI/6; 1908) in seiner ganzen Schärfe herausgearbeitet hat; es ist das Problem der Liebe, d. h. die Frage nach dem Verhältnis von Selbstliebe und selbstloser Liebe. Rousselot hatte zwei Grundformen unter den verschiedenen Meinungen des 12. und 13. Jh. feststellen zu können geglaubt: die physische Konzeption (auch griechisch-thomistische Auffassung genannt, vertreten von Hugo von St. Viktor, vom hl. Bernhard, ins System gebracht vom hl. Thomas), die eine vollkommene Identität von Eigenliebe und selbstloser Liebe annimmt, gegründet in der Natur des Strebevermögens als notwendiger natürlicher Dynamik alles Seins zum Eigengut hin; und die ekstatische Konzeption (vertreten in der Schule Abälards und von der Franziskanerschule), die Selbstliebe und selbstlose Liebe als zwei Grundkräfte unterscheidet und die die selbstlose Liebe als wesentlich in der Freiheit verwurzelt die Grenzen des Ich bis zur Selbstaufgabe im geliebten Gut überschreiten läßt. Während in der ersten Auffassung wahre selbstlose Liebe überhaupt nicht möglich zu sein scheint, ist in der anderen Auf-

fassung die Möglichkeit außer jeden Zweifel gestellt, aber darum ist die Frage um so drängender nach dem Wie einer solchen vom Strebevermögen unterschiedenen Kraft im Menschen. Der hl. Thomas hat nach R. die Lösung darin gesucht und gefunden, daß er das *bonum meum* nicht so sehr psychologisch denn metaphysisch faßt; als partikuläres Gut ist es ganz hingeordnet auf das Ich, als Teilgut in der Gesamtheit aller Güter (einschließlich Gott) ist es etwas, auf das als dem größeren und wertvolleren das Ich selbst hingeordnet ist und durch dessen Erreichung die in die Schöpfung hineingelegten Ziele Gottes verwirklicht werden (24f). G. übergeht die Frage, inwieweit die Annahme der beiden von R. angegebenen Grundtypen historisch berechtigt ist und fragt lediglich, ob der hl. Thomas ein Vertreter der physischen Konzeption ist und die Möglichkeit der selbstlosen Liebe in der vorgelegten Weise zu gewährleisten sucht; der Verf. gibt ersteres zu, verneint aber das zweite, indem er sowohl an Hand der Ausführungen R.s (17—38. 93—128) wie auch durch die Vorlage der einschlägigen Texte (39—92) zeigt, daß Thomas einen anderen Lösungsweg gegangen ist; dieser hat sich nicht nur vom metaphysischen und psychologischen Naturalismus des Aristoteles („la vue réaliste des tendences spontanées des êtres"; 129), der notwendig zu einem radikalen ethischen Isolationismus der natürlichen Strebekräfte führt, freigemacht (128—130), sondern auf Grund des Schöpfungs- und Teilhabegedankens in der Natur der Strebekräfte den konstruktiven Ansatzpunkt für eine christliche Ethik gefunden; die „dynamische naturhafte Propension" (29) nach dem Gut ist bei Thomas kein einheitlicher univoker Begriff, wie R. behauptet hat (37. 94f); sie ist anders verwirklicht in der Strebekraft des erkenntnislosen Wesens und anders in der der erkenntnisbegabten und wieder anders in der der vernunftbegabten Wesen (28f. 41—67. 94ff). Immer ist eine naturhafte Hinordnung zum Akt gegeben, aber der Akt seinerseits wird spezifiziert von dem durch die Erkenntnis gegebenen Objekt. Es scheint, daß R. im Schwung der Entdeckerfreude über die aufgefundenen mittelalterlichen Grundtypen die Analyse der einschlägigen Texte bei den einzelnen Autoren, so insbesonders beim hl. Thomas, vernachlässigt hat und so zu einer Interpretation gekommen ist, die zwar der Idee des Grundtypus der physischen Konzeption entsprechen könnte, aber nicht die wirkliche Auffassung des hl. Thomas wiedergibt. *L.*

I. Filograssi S. J., De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. Quinta editio recognita. 8° (464 S.). Rom 1953, Gregorianum. $ 3.60. — Mit einem dogmatischen Textbuch jedem Geschmack gerecht zu werden, ist schwierig, vielleicht sogar unmöglich. Denn der eine möchte eine gedrängtere, der andere eine gelockertere Darstellung; der eine möchte Theologie auf einem dogmengeschichtlichen Hintergrund, und zwar so, daß Geschichte und Dogma zu einer möglichst organischen Einheit verschmelzen; dem andern ist eine systematisch-scholastische Verarbeitung des heutigen Dogmenbestandes lieber. Der Verf., dessen Buch hinreichend bekannt und geschätzt ist, hat versucht, einen Mittelweg einzuschlagen. Doch Mittelwege haben manchmal den Nachteil, daß sie, während sie allen gerecht zu werden suchen, eigentlich niemanden ganz befriedigen. Für die nördlicheren Gegenden ist heute ein geschlossenerer geschichtlicher Hintergrund unerläßlich. Auch möchte man die Ergebnisse der liturgischen Forschung in höherem Grade verwendet sehen. So ist bezeichnend, daß in diesem Buch über die Eucharistie das Werk Jungmanns, Missarum Sollemnia, nicht einmal in einer Anmerkung erwähnt ist. Man möchte überhaupt viel mehr Literatur zitiert finden. So fällt z. B. bei der Behandlung der Mysterienschule auf, daß nur ein Werk von O. Casel vermerkt ist (Das christliche Kultmysterium) und die Studie von Th. Tilhaut (richtig: Filthaut), Die Kontroverse über die Mysterienlehre (S. 380). Sonst fehlt jeder Hinweis auf die deutsche Literatur. Von Söhngen hören wir überhaupt nichts. Die deutsche Literatur

ist auch sonst durchwegs vernachlässigt. Mitunter sind Exkurse nicht dem Stand der heutigen Forschung angeglichen. So wird bei der Darstellung des Ratramnus (S. 183) nur C. Gliozzo, La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio e Ratramno Monaci di Corbia, Messina 1945, erwähnt, während die viel bedeutendere und Neuland sichtende Abhandlung von F. Fahey, The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie, Mundelein 1951, nicht vermerkt und ausgewertet ist. — Wie immer man sich die Grenzen in der Spekulation setzen mag, so müßte doch, scheint es, heutzutage bei der Behandlung der Transsubstantiation wenigstens ein Hinweis auf die durch die Atomphysik gestellten Probleme gegeben werden. Über die Vielheit der Substanzen (und dabei handelt es sich nicht um Brot- und Weinsubstanzen) in Brot und Wein kommt man nicht mehr hinweg. Heute hat selbst der einfachste Arbeiter eine genauere Vorstellung vom Aufbau der Materie als die Denker der Hochscholastik und der Barocktheologie. Und, wie die Erfahrung zeigt, stellt er auch dem Theologen diesbezügliche Fragen. — In der Spekulation folgt der Verf. nach wie vor Billot. *E. Gutwenger S.J.*

Peter Bläser, Rechtfertigungsglaube bei Luther. Kl.-8° (53 S.). Münster i. W. o. J., Verlag der Hiltruper Missionare. — Der bekannte Verf. von „Das Gesetz bei Paulus" (1941) legt hier eine kurze, aber dichte Studie über den Rechtfertigungsglauben bei Luther vor, ohne zu Luthers Lehre Stellung zu nehmen. Eine inhaltliche Beurteilung der Arbeit B.s muß Lutherspezialisten überlassen bleiben. Die Arbeit, die naturgemäß einen Großteil der lutherischen Rechtfertigungslehre mitbehandelt, kommt in ihrem Ergebnis darauf hinaus, daß der historisch echte Luther in diesen Fragen doch im wesentlichen der Luther ist, gegen den das Tridentinum sein Anathem aussprach: Der Luther des reinen Fiduzialglaubens als bloßer Tat Gottes am Menschen zu bloßer forensisch-imputierter Gerechtigkeit einer fast dialektischen Theologie. So lehnt B. (bes. von Luthers Erbsündenlehre ausgehend) die Versuche Ritschls, Seebergs, Holls, Meißingers usw. ab, der inneren Heiligung und dem Werk aus dem Geist und dem Glauben heraus mehr Bedeutung in Luthers Rechtfertigungslehre zu verschaffen. Natürlich übersieht B. nicht, daß Luthers Lehre schwer auf einen logisch einheitlichen Nenner zu bringen ist. Ist dieses Lutherbild historisch richtig, dann entsteht natürlich für die evangelischen Theologen, die in ihrer Mehrzahl diesen Luther nicht als den adäquaten Interpreten der Schriftlehre betrachten werden, die Frage, ob nicht die Kirche im Tridentinum diesen Luther mit Recht abgelehnt hat. *Karl Rahner S.J.*

P. Urban Holzmeister S. J. †

In der frühen Morgenstunde des 15. November 1953 führte der Tod unsern Mitbruder und Kollegen Prof. Dr. Urban Holzmeister S. J. mit sanfter Hand aus langem Siechtum weg ins bessere Jenseits. Ende 1949 hatte P. Holzmeister einen Schlaganfall erlitten und war dann allmählich in einen immer mehr sich verdunkelnden geistigen Dämmerzustand abgeglitten. Daß er im Anfangsstadium seinen Zustand kannte, bedeutete für ihn bitteres Leid.

Er war am 8. April 1877 als Sohn einer kinderreichen Familie zu Fulpmes im Stubaital in Tirol geboren. Einer seiner Brüder wirkte später lange als Arzt in Steinach am Brenner, sein Halbbruder Clemens erwarb sich als Architekt große Berühmtheit. Urban erfreute sich bis zu seiner Todeskrankheit einer robusten Gesundheit, welche ihm als Grundlage für seine unermüdliche, angestrengte Tätigkeit zustatten kam. Im Jahre 1895 Jesuit geworden, habilitierte er sich 1907 als Schüler von P. Fonck an der Universität Innsbruck für die neutestamentlichen Fächer. Als Ordinarius war er zweimal Dekan der theologischen Fakultät (1918/19 und 1926/27); 1929 erhielt er einen Ruf an das Päpstliche Bibelinstitut in Rom und wirkte dort bis zu seiner Erkrankung.

Seine wissenschaftliche literarische Tätigkeit war ausgedehnt und mannigfach. An selbständigen Werken verdanken wir ihm nächst seiner Habilitationsschrift „2 Cor 3, 17. Dominus autem Spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle" (VIII u. 104 S.), Innsbruck 1908, Rauch, folgende Werke:

Summa Introductionis in Novum Testamentum (236 S.). Innsbruck 1924, Rauch.

Historia Aetatis Novi Testamenti (IV u. 239 S.). Rom 1932, Istituto Biblico, zunächst für den privaten Gebrauch der Hörer, 1938 in vermehrter Form (307 S.) als zweite Auflage herausgegeben.

Chronologia Vitae Christi, quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit (Scripta Pontif. Instit. Biblici), 1930 als privates Scriptum, dann (XII u. 246 S.) für die Öffentlichkeit herausgegeben, Rom 1953, Pont. Inst. Bibl.

Commentarius in Epistolas ss. Petri et Judae Apostolorum, quem exaravit... 1. (Cursus Script. S., Sectio III: Comm. in N. T.). Paris 1937, Lethielleux. Dieser Band enthält nur den Kommentar zu 1 Pt, der Tod riß den Verfasser aus den Vorstudien zu 2 Pt.

De Sancto Joseph quaestiones biblicae (VI u. 128 S.). Rom 1945, Pont. Inst. Bibl.

Diese Bücher sind wahre Fundgruben von Materialien über die behandelten Fragen, zumal aus der patristischen Literatur.

Daneben hat P. Holzmeister mindestens 125 Beiträge oft recht ansehnlicher Länge für verschiedene Zeitschriften geliefert, vor allem für diese Zeitschrift, deren Schriftleitung er 1920—1926 innehatte, und für das Verbum Domini (VD) des Bibelinstituts. Seiner Sammlernatur entsprachen die „Unbeachteten patristischen Agrapha": ZkTh 38 (1914) 113—143 und 39 (1915) 98—118. Oft beschäftigte er sich mit dem Leiden Christi; davon zeugen u. a. die Artikel:

Die Passionsliteratur der letzten sechs Jahre (1909—14): ZkTh 39 (1915) 318—367. Neuere Arbeiten über das Datum der Kreuzigung Christi: Biblica 13 (1932) 93—103.

Wann war Pilatus Prokurator von Judäa?: ebd. 228—232.

Crux Domini atque Crucifixio quomodo ex Archaelogia Romana illustrentur (Scripta Pont. Inst. Bibl. ex periodico VD 14 (1934)). 32 S.

Petrus Dominum ter negat: VD 16 (1936) 107—112.

Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums: Bibl. 19 (1938) 43—59; 151—174.

Exempla sudoris sanguinis (Lc 22, 44): VD 18 (1938) 73—81 und 23 (1943) 71—76, deutsch in der Salzburger Kirchenzeitung 78 (1938) 98f und im Klerusblatt 80 (Salzburg 1947) 43f.

Aus Holzmeisters Untersuchungen zu den Apostelbriefen und der Apostelgeschichte sind zu erwähnen:

Der heilige Paulus vor dem Richterstuhl des Festus: ZkTh 36 (1912) 489—511 und 742—783.

Zum Eingang des Hebräerbriefes: ebd. 37 (1913) 805—830.

Quaestiones pentecostales: VD 20 (1940) 129—138.

„Si quis episcopatum desiderat bonum opus desiderat" (1 Tim 3, 1): Biblica 12 (1931) 41—69.

Dazu kommen nicht wenige Ausführungen über stilistische Fragen, z. B.

Das Kontrastbild in der Bibel: ZkTh 48 (1924) 533—565.

De plurali categoriae in N. T. et a Patribus adhibito: Biblica 14 (1933) 68—95.

De forma chiastica in N. T. adhibita: VD 14 (1934) 337—341.

Steigernde Wiederholungen in den Schriften des N. T.: Theol.-prakt. Quartalschr. 90 (Linz 1937) 85—92.

Vox „medium" et phrasis „in medio" in S. Scriptura: VD 18 (1938) 279—282.

Sensus exclusivus et praecisivus in S. Scriptura: Biblica 20 (1939) 264—275.

Termini abstracti pro concretis in S. Scriptura adhibiti: VD 21 (1941) 209—218.

Genitivus epexegeticus in N. T.: VD 25 (1947) 112—117.

Zum Schluß sei hingewiesen auf die ausgedehnte Untersuchung „Die Magdalenenfrage in der Überlieferung": ZkTh 46 (1923) 402—422 und 556—584, durch die er, vielleicht unbewußt, trefflich illustriert hat, wie wenig wirkliches Überlieferungsgut inbetreff konkreter Einzelheiten außerhalb der Evangelien erhalten geblieben ist.

Nächst seiner rastlosen Tätigkeit zeichnete sich P. Holzmeister durch eine ungewöhnliche Hilfsbereitschaft aus. Unter anderm machte es ihm eine große Freude, wenn er aus seinen unglaublich vielfaltigen Materialiensammlungen Kollegen anderer Fakultäten etwas zur Verfügung stellen, Mitbrüdern, die irgend ein Thema bearbeiteten, mit literarischen Hinweisen dienen konnte. Seine Anhänglichkeit an sein Stammland Tirol hatte etwas Rührendes an sich; als er zum erstenmal nach Rom reiste, war er voll Heimweh, so daß er Tränen vergoß. Dank seines staunenswerten Gedächtnisses erinnerte er sich so ziemlich aller Personen, mit denen er je zusammengekommen war. Darum hatte er auch einen weiten Bekanntenkreis, namentlich unter der Geistlichkeit Tirols. Er liebte es, in den Ferien Besuche abzustatten und hatte ein wahres Vergnügen, wenn man ihn zu einer Predigt, zu einem Vortrag, oder gar zu einem Lichtbildervortrag einlud. Ihm verdankt die Theologische Fakultät von Innsbruck den Grundstock einer reichen Sammlung auf das NT bezüglicher Diapositive. Wegen seines kindlichen Gemüts blieb er aber trotz allem ein wenig lebensfremd. Aber was bei andern vielleicht Anstoß erregt hätte, verwandelte seine Schlichtheit und Arglosigkeit meist in eine Quelle unschuldiger Heiterkeit für seine Umgebung. Auch seinen Hörern brachten seine von ihm selbst nie bemerkten Lapsus linguae oft ungetrübtes Vergnügen; aber das steht einem Professor bekanntlich nicht übel an. Die Frömmigkeit seiner Kindertage hat er bis in sein Alter bewahrt. Daß sie echt war, zeigte nicht nur der Trost, den er in der ersten, lichten Periode seines letzten Siechtums daraus zog, sondern erwies sich während seines ganzen Lebens darin, daß man an ihm keinerlei Geltungsstreben entdecken konnte. Er bleibt uns allen in Erinnerung als ein Knecht, der mit seinen Talenten treu und ausschließlich für seinen Herrn gewirtschaftet hat. R. I. P.

Paul Gaechter S. J.

BÜCHEREINLAUF

Aristoteles, Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und erläutert von *P. Gohlke*. II, 3: Zweite Analytik. Kl.-8° (150 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 5.80.

Beumer J., S. J., Theologie als Glaubensverständnis. 8° (244 S.) Würzburg 1953, Echter-Verl.

Birngruber S., Laienmoral. Aufstieg zum Göttlichen. 8° (450 S.) Graz 1935, Styria. S 71.40.

Blieweis Th., Seelsorge in der Pfarre. Erkenntnisse und Erfahrungen eines Großstadtseelsorgers. 8° (303 S.) Graz 1953, Styria. S. 69.30.

Bugnini A., C. M., Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903—1953). Collegit notisque ornavit A. B. (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae", Sectio practica 6). Gr.-8° (XI u. 213 S.) Roma 1953, Edizioni Liturgiche (Via Pompeo Magno 21). L 1000.—.

Casel O., Vom wahren Menschenbild. 8° (190 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 7.50.

Clostermann G., Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung (Veröffentlichungen des Städtischen Forschungsinstituts für Psychologie der Arbeit und Bildung in Gelsenkirchen 4). 8° (VII u. 247 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 12.25.

Collectanae biblica. Festschrift zum 70. Geburtstag des Gründers des Kath. Bibelwerks. 8° (53 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1953, Kath. Bibelwerk.

Daniel-Rops H., In diesem Ring all meine Liebe. Liebe — Ehe — Kirche. 8° (288 S.) Salzburg 1953, Müller.

Dengel I. Ph., Nuntius Biglia 1570 (Jänner) — 1571 (April). Aus dem Nachlaß hrsg. von *H. Kramer* (Nuntiaturberichte aus Deutschland, II. Abt. 1560—1572, Bd. VII). Gr.-8° (XXVI u. 107 S.) Wien 1952, Böhlau. S 68.—.

Faehn H., Fire norske messeordninger fra middelalderer uitgitt med innledning og analyse (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Kl. 1952/5). Gr.-8° (131 S.) Oslo 1953, Komm. Jac. Dybwad.

Franzen A., Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 78/79). 8° (XXIII u. 443 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 29.50.

Gaechter P., S. J., Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien. 8° (260 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia.

Garciadiego A., S. J., Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto „Católica" aplicado a „Iglesia" desde s. Ignacio de Antioquía hasta Orígenes. 8° (XXXV u. 178 S.) Mexico 1952, Editorial Jus. Buena Prensa (Apartado 2181). $ 2.50.

Guizard L., Mgr. A. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris... (Extr. des Actes du Congrès de droit canonique). 8° (31 S.) Paris 1951, Institut Cath.

Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII. Deutsche Ausgabe des französ. Originals von *P. Cattin* u. *H. Th. Conus*, besorgt von *A. Rohrbasser*. 8° (XXIV u. 1344 S.) Freiburg/Schw. 1953, Paulus-Verl. sFr 30.—.

Heufelder E. M., O. S. B., Die evangelischen Räte. Die biblisch-theol. Grundlagen des Ordenslebens im Blick auf seine Erneuerung in unserer Zeit. 8° (76 S.) Wien 1953, Herder. S 12.—.

Jungmann J. A., S. J., Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. 8° (VII u. 314 S.) Wien-Freiburg 1953, Herder. Geb. S 74.—.

Karrer O., Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans v. Campenhausen. 8° (228 S.) Frankfurt a. M. 1953, Knecht. DM 8.80.

Kienast W., Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergl. Verfassungsgeschichte des Mittelalters. Gr.-8° (XII u. 356 S.) Weimar 1952, Böhlau. DM 15.50.

Koch K. E., Seelsorge und Okkultismus. Die seelsorgliche Behandlung der Menschen, die durch die Beschäftigung mit okkulten Dingen seelisch angefochten oder erkrankt sind. 8° (335 S.) Wüstenrot 1953, Reith. DM 11.80.

Krause A., O.S.B., Die Handschriften des „Decretum Gratiani" in der Admonter Stiftsbibliothek. 8° (12 S.).

Leclercq J., Die Ehe des Christen. 8° (243 S.) Luzern 1953, Rex-Verl. sFr 11.50.

Mayer S., O.S.B., Neueste Kirchenrechts-Sammlung. Die Gesetze... seit Erscheinen des CIC, 1. Bd.: 1917—1929. 8° (566 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 36.—.

Mitteis H., Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehenszeitalters. 4., bearb. u. erg. Aufl. Gr.-8° (XI u. 483 S.) Weimar 1953, Böhlau. DM 20.—.

Nicolau M., S.J., Notas de la espiritualidad jesuitica (S.-A. aus: Manresa 1953, S. 259—288). 8°. Granada 1953, Istituto de pedagogia religiosa.

Oeing-Hanhoff L., Ens et unum convertuntur. Stellung u. Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des M.-A. 37, 3). Gr.-8° (XV u. 194 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 13.50.

Ruch biblijny i liturgiczny (De actione biblica et liturgica folia bimestria. Eduntur a Facultate theologica Universitatis Jagellonicae Cracoviae). Vol. 5. (1952) Heft 5/6. Gr.-8° (S. 300—504). Kraków 1952, Facultas theol. (ul. sw. Marka 10.)

Rupert J. H., S.J., De programmate Jacobi Lainii S. J., reformationem papatui per concilium generale imponere temptantis (Ex diss. ad lauream). 8° (50 S.) Niymegen 1953, Universität.

Semmelroth O., S.J., Die Kirche als Ursakrament. 8° (244 S.) Frankfurt a. M. 1953, Knecht. DM 10.80.

Seynaeve J., Card. Newman's doctrine of holy Scripture according to his published works and previously unedited manuscripts (Universitas Cath. Lovaniensis, Dissertationes II, 45). 8° (XXVIII u. 408, 160 S.) Louvain 1953, Universität. bFr 490.-.

Spadafora F., Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamanto (Quaderni esegetici 2). Gr.-8° (XXIV u. 398 S.) Rovigo 1953, Istituto Padano di Arti grafiche. L. 2000.—.

Stöger A., „Ich bin gekommen". Das Christusbild aus Matthäus 8—12. Kl.-8° (151 S.) München 1953, Pfeiffer. DM 2.80.

Sturmberger H., Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 3). 8° (XI u. 420 S.) Graz 1953, Böhlau. S. 98.—.

Tyciak J., Prophetie und Mystik. Eine Deutung des Propheten Isaias. 8° (93 S.) Düsseldorf 1953, Patmos-Verl. DM 4.80.

Vromant G., De bonis ecclesiae temporalibus. Ed. 3 recogn. (Museum Lessianum, Sect. théol. 19). 8° (XIV u. 329 S.) Brugge 1953, Desclée de Brouwer. bFr 180.—.

Willwoll A., S.J., Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie (Mensch, Welt, Gott 4) 2. Aufl. 8° (IX u. 225 S.) Freiburg 1953, Herder.

REGISTER ZUM JAHRGANG 75 (1953)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. – r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt.

Abhandlungen über Theologie und Kirche r 236
Ackeren, G. F. van r 493
Adam K., Festschrift für A. K. r 236
Albertus Magnus r 102
Alfaro J. r 495
Alt A. r 355
Altes Testament, Neuersch. 354ff.
Ampe A. r 245
Anler L. r 374
Antenna crucis, Abh. *H. Rahner* 129. 385
Aszetik und Mystik, Neuersch. 244ff.
Atlas Societatis Verbi divini r 369
Aubert R. r 494
Auer J. r 234

Balthasar H. Urs v., Kl. B.: Der Begriff der Natur in der Theologie 452ff.
Beck E. r 232
Begräbnis Jesu, Zum B. J., Kl. B. *Gaechter* 220
Bibellexikon r 354
Bienert W. r 120
Billicsich Fr. r 103
Bindung und Freiheit r 234
Blarer B. r 250
Bläser P. r 505
Blinzler J. r 226
Böminghaus E. r 364
Bonkamp B. r 346
Brachin P. r 250
Brandis C. r 368
Braun H. S. r 377
Brinktrine J. r 498
Brodrick J. r 363
Brunner A. r 246
Bückers H. r 357

Caruso I. A. r 350
Casper J. r 379
Cereceda F. r 361
Chapman J. r 247
Clark J. T. r 352
Colligere fragmenta r 239
Coppens J. r 358
Coreth E., Neuersch. 101. 104ff. 110ff. 349f.; r 104
Courtois G. r 247
Croce W., Rez. *Iserloh* 474; Neuersch. 238. 241f. 377ff.
Cultus publicus, Abh. *Stenzel* 174

Daniélou J. r 374
Delalande D. r 243
Demal W. r 369
De Mey J., Neuersch. 245
Dessauer F. r 352
Diekamp Fr. r 236
Dillersberger J. r 488
Dobbelstein H. r 371
Dogmatik u. Dogmengeschichte, Neuersch. 232ff. 495ff.
Dold A. r 240; Festschrift f. A. D. r 239
Donat J. r 108
Dubletten im Lukasevangelium, Kl. B. *Schürmann* 388
Dupont J. r 484

Eccher C. r 243
Eggenberger O. r 476
Einheitslieder d. österr. Bistümer r 242
Emmerich H. r 369
'En Feŝcha, Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'E. F., Kl. B. *Jungmann* 215
Erdmann K. D. r 367
Ermecke G. r 375
Esch L. r 124

Faßbinder H. r 123
Felderer J., Abh.: Der Kirchenbegriff in den Flugschriften d. josefinischen Jahrzehnts 257
Ferihumer H. r 366
Filograssi I. r 504
Fischer B. r 123. 239
Foerster Fr. W. r 493
Fuchs J. r 120
Fülöp-Miller R. r 363
Fundamentaltheologie, Neuersch. 489ff.

Gaechter P., Kl. B.: Zum Begräbnis Jesu 220; Petrus und seine Nachfolge 331; Rez. *Blinzler* 226; *Wikenhauser* 478; Neuersch. 483ff.; r 486; P. Urban Holzmeister † 506
Gagern Fr. r 370
Gallus T. r 499
Gardeil H. D. r 107
Gatterer A., Nachruf f. A. G. 252
Geiger L. B. r 503
Gerson, Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes G., Abh. *Schneider* 1
Goicoechea A. S. r 241
Gommenginger A., Neuersch. 125ff.
Gregorio XVI. r 369
Grill S. r 359
Guarienti A. r 488
Guerry E. r 494
Gundersen B. r 490
Gutwenger E., Kl. B.: Natur und Übernatur 82; Der Begriff der Natur in der Theologie 452; Neuersch. 110ff. 232f. 237. 246. 360. 496f. 499. 504
Gutiérrez C. r 360
Gutzwiller R. r 248

Haag H. r 354
Haaß R. r 364
Hamann J. G. r 494
Hammer J. r 497
Hanssens J. M. r 239
Hartmann A. r 234
Heintz A. r 125
Hellin J. r 107
Hemlein J. r. 122
Herder, Der große H. r 117
Hesse E. r 378
Hinnebusch W. A. r 360
Hirschberger J. r 101
Holzmeister, Nachruf f. U. H. 506f.

Höcht J. M. r 249
Hörmann K. r 244
Hosp E. r 368
Hofbauer J., Rez. *Bonkamp* 346; Neuersch. 354 ff.
Hueck, C. de r 375
Hügel, Fr. von r 113

Innitzer, Festgabe f. S. E. Kardinal I. r 237
Iparraguirre I. r 362
Iserloh E. r 474

Jansen Cron H. r 124
Jarlot G. r 113
Journet Ch. r 491
Jugie M. r 501
Jungmann J. A., Kl. B.: Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Feścha 215; Die Kommunion am Karfreitag 465; Neuersch. 122 ff. 238 ff. 248. 380
Jüssen K. r 236

Karfreitag, Die Kommunion am K., Kl. B. *Jungmann* 465
Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts, Abh. *Felderer* 257
Kirchengeschichte, Neuersch. 630 ff.
Kirchenrecht, Neuersch. 125 ff.
Koch K. E. r 490
Koep L. r 238
Kornfeld W. r 355
Krempel A. r 241
Kreutzberg H. r 120
Krings H. r 494
Kuehnelt-Leddihn, E. von r 116
Kühle H. r 102
Kuyper E. r 128

Lakner Fr., Rez. *Müller* 471; Neuersch. 249. 495. 498. 501 ff.
Lambot C. r 233
Landgraf A. M. r 233. 497
Lang H. r 378
Larranaga V. r 362
Le Bec R. r 490
Lebreton J. r 483
Leibbrand W. r 372
Lexikon d. katholischen Lebens r 124
Liturgik, Neuersch. 238 ff.
Lorenzin P. r 503
Lorson P. r 98
Lotz J. B. r 349
Lun W. van r 370

Maaß F., Neuersch. 363 ff.; 365
Maier C. r 374
Marcel G. r 350
Marienleben nach d. Gesichten der Anna Kath. Emmerick r 249
Maschek S. r 250
Mensch in seiner Welt r 352
Mercier, Festschrift f. Kardinal M. r 251
Merki H. r 101
Micklinghoff J. A. r 489
Miller J., Rez. *Lorson* 98; Neuersch. 117 ff. 369 ff. 376.
Missale Romanum r 242
Mitterer A., Neuersch. 103; r 500
Möller J. r 106
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. 117 ff. 369 ff.
Mühle E. M. r 248
Müller M. r 471

Natur und Übernatur, Abh. *Gutwenger* 82
Natur, Der Begriff d. N. in der Theologie, Abh. *Gutwenger* 452
Naumann V., Neuersch. 102. 107. 244. 247 ff. 350
Neues Testament, Neuersch. 483 ff.
Neues Testament in d. Sprache von heute 488
Nicolau M. r 363
Nicolussi J. r 379
Niedermeyer A. r 371
Nink C. r 109

Ott L. r 497

Paciorkowski R. r 492
Parsch P. r 242
Pascher J. r 238
Paul-Marie de la Croix r 359
Perino R. r 233
Peters Fr. J. r 241
Petrus und seine Nachfolge, Kl. B. *Gaechter* 331
Pfäfflin Fr. r 488
Pfliegler M. r 376
Philosophie, Neuersch. 101 ff. 349 ff.
Pietsch M. r 115
Pinto M. r 495
Plagnieux J. r 232
Pohl H., Neuersch. 243. 351 ff.
Pohle-Gummersbach r 498
Procksch O. r 358

Quadrio G. r 234

Rahner H., Abh.: Antenna crucis 129. 385; Neuersch. 360 ff.
Rahner K., Rez. *Suenens* 299; Neuersch. 232 f. 352 ff. 495. 497 ff. 505; r 248
Ratramnus de Corbie r 233
Rauch W. r 124
Reding M. r 236
Reitmaier J. r 373
Religionsphilosophie, Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen R. vor Maimunides, Abh. *Schubert* 55
Rétif A. r 380
Ringel E. r 370
Rohof J. r 499
Roos H. r 102

Santeler J., Neuersch. 101 ff. 109
Schasching J. B., Neuersch. 113 ff. 375
Schätzel W. r 117
Schauf H. r 128
Schillebeeckx H. r 235
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 489 ff.
Schlatter R. r 114
Schmit J. P. r 243
Schnackenburg R. r 485
Schneider J., Abh.: Die Verpflichtung des menschl. Gesetzes nach Johannes Gerson 1

Schöllgen W. r 119
Schubert K., Abh.: Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimunides 55
Schürmann H., Kl. B.: Die Dubletten im Lukasevangelium 338; r 483
Schurr V. r 377
Sellmair J. r 376
Selvaggi F. r 351
Siehe da deine Mutter! r 248
Sieworth G. r 350
Siwek P. r 104. 112
Sherwood P. r 232
Snoeks R. r 496
Stecher R., Abh.: Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8 411
Stein E. r 110. 349
Steinmann J. r 357
Stenzel A., Abh.: Cultus publicus 174
Stockmann J. r 492
Suarez, Actas del IV. Centenario del nacimiento de F. S. r 361
Suenens L. J. r 229
Sviluppo del dogma r 490

Tausend-Bilder-Bibel r 379
Theiner-Haffner G. r 248
Theologische Fragen d. Gegenwart r 237
Thurn H., Neuersch. 350
Thomas Aquin. r 488
Thomas More r 250
Tolérance et communauté humaine r 125

Umberg J. B., Neuersch. 242

Vaccari A. r 354
Victoria Fr. de r 117
Viollet J. r 373
Vromant G. r 127

Waelhens A. r 349
Wagemann E. r 114
Weisheit, Die persönliche W. in den Proverbien Kap. 8, Abh. *Stecher* 411
Welte B. r 246
Welykyj A. G. r 364
Wetter G. A r 105
Wikenhauser A. r 478
Willam Fr. M. r 486
Wyss J. M. r 351

Zeeden E. W. r 493
Zeller H., Rez. *Eggenberger* 476; Neuersch. 234. 236. 244. 248. 250f. 379. 492 ff.
Ziegler L. r 112
Zumkeller A. r 244

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

75. BAND 1953 1. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 1. HEFTES 1953 (75. JAHRGANG)

J. Schneider, Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson . . . . . 1—54

K. Schubert, Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimunides . . . . . 55—81

E. Gutwenger, Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie . 82—97

REZENSIONEN

P. Lorson, Un chrétien peut-il être objecteur de conscience? (*J. Miller*) . . . . . 98—100

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Hirschberger, Merki, Roos*, Alberti Magni opp., *Billicsich, Siwek, Coreth, Wetter, Möller, Gardeil, Hellin, Donat-Santeler, Nink, Stein, Siwek, Ziegler, v. Hügel, Jarlot, Wagemann, Schlatter, Pietsch, Kuehnelt-Leddihn*, Der Große Herder . . . . . 101—117

Moral- und Pastoraltheologie: de Victoria, *Schöllgen, Bienert, Kreutzberg, Fuchs, Hemlein, Fischer, Faßbinder, Esch, Jansen Cron*, Lexikon des kath. Lebens 117—125

Kirchenrecht: *Heintz*, Tolérance et communauté humaine, *Vromant, Kuyper, Schauf* . . . . . 125—128

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. — Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telephon R 26008. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM 6.60, sFr 7.60; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, sFr 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telephon R 26008. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Konti: Wien 10.664 und 192.455 (Verlagskonto) - Zürich VIII/33.705. — Bank-Konti: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.400 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Konto der Österreichischen Nationalbank zugunsten des Kontos der Außenhandelsstelle für Buch, Graphik und Presse, Wien, für Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France, Cto. A.F. 113 - Stockholm: Skandinaviska Banken New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, Jos. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.